Rudolf Steiner

LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

Linee fondamentali di una moderna concezione del mondo

PENSARELIBERO

Rudolf Steiner

LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

LINEE FONDAMENTALI DI UNA MODERNA CONCEZIONE DEL MONDO

Risultati di osservazione animica secondo il metodo delle scienze naturali

1966
EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

Titolo originale dell'opera: *Die Philosophie der Freiheit*

Opera Omnia n. 4.

4ª edizione italiana, a cura di Dante Vigevani,
sulla 12ª edizione tedesca (49°-54° migliaio) del 1962

1ª edizione italiana: Laterza, Bari 1919
2ª edizione italiana: Laterza, Bari 1930
3ª edizione italiana: Bocca, Milano 1946

INDICE

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE*

Due sono le questioni fondamentali della vita psichica umana, secondo le quali è disposto tutto ciò di cui questo libro dovrà trattare.

La prima questione è se esista una possibilità’ di considerare l’entità umana in modo che questa visione di essa si dimostri una base per tutto ciò che viene all’uomo per via di esperienza o di scienza, e di cui egli ha però la sensazione che non possa sorreggersi da sé e, anzi, possa venir spinto dal dubbio o dal giudizio critico nella sfera dell’incertezza. L’altra questione è la seguente: può l’uomo, in quanto essere volitivo, attribuire a se stesso la libertà, oppure questa libertà, è una semplice illusione che gli proviene dalla circostanza che egli non scorge i fili della necessità, ai quali la sua volontà altrettanto sospesa quanto un fatto naturale qualsiasi? Questa domanda non è evocata da una costruzione artificiosa di pensiero, perché anzi, in una determinata disposizione dell’anima essa sorge in un modo del tutto naturale dinanzi a questa. E si può sentire che, in parte, l’anima si allontanerebbe da quello che essa deve essere, se non si vedesse posta una volta, con la massima possibile serietà, di fronte alle due possibilità: libertà o necessità del volere. In questo scritto dovrà essere mostrato, come le esperienze dell’anima che l’uomo deve fare in seguito alla seconda delle sopra ricordate questioni dipendano dal punto di vista che egli è in grado di prendere nei riguardi della prima di esse. Si tenterà di dimostrare che esiste

* Si veda anche a pag. 227 del presente volume, la prefazione alla prima edizione (1894) riprodotta dall’autore nella seconda appendice alla seconda edizione (1918).

una concezione a proposito dell'entità umana che è in grado di sorreggere tutto il resto della conoscenza; e, inoltre, di indicare che con tale concezione si acquista una piena giustificazione dell'idea della libertà del volere, purché si trovi prima la sfera dell'anima in cui la libera volontà possa esplicarsi.

La concezione della quale qui si parla in rapporto a quelle due questioni si pone così che, una volta acquisita può diventare un organo della viva vita dell'anima stessa. Quella che verrà data non sarà una risposta teorica, da portare poi con sé come una semplice convinzione conservata nella memoria. Per il genere di rappresentazione che sta alla base di questo libro, essa sarebbe solo una parvenza di risposta. Non vi sarà dunque una risposta di quel genere, compiuta, finita, ma si indicherà un campo di esperienze dell'anima, tornerà ad avere una risposta viva. A chi abbia trovato una volta questo campo dell'anima nel quale tali questioni si sviluppano, la vera visione di questo campo da ciò che gli occorre per i due sopra indicati enigmi dell'anima, affinché, con quanto si è conquistato, egli possa ulteriormente esplorare in larghezza e in profondità i misteri della vita, verso i quali lo portano il suo bisogno e il suo destino. Con tutto ciò, ci pare di avere indicato una conoscenza che mostra la sua giustificazione e il suo valore sulla base della propria vita e dell'affinità di questa vita sua propria con l'intera vita animica umana.

Così io pensavo sul contenuto di questo libro quando lo scrissi venticinque anni fa. E oggi ancora, se voglio far conoscere i pensieri che ne costituiscono il fine, debbo ripetere le stesse frasi. Quando, a suo tempo, scrissi il libro, mi limitai a non dire *più* di quanto *nel senso più stretto* sia in relazione con le due questioni sopra indicate. E se qualcuno dovesse stupirsi di non trovare ancora in questo libro nessun accenno al campo dell'esperienza spirituale di cui ho trattato in scritti miei più recenti,voglia considerare che, a quel tempo, non intendevo dare una descrizione dei risultati che si ottengono con

l'indagine spirituale, ma soltanto costruire le fondamenta sulle quali tali risultati possano appoggiarsi. Questa *Filosofia della libertà* non contiene nessuno di quegli speciali risultati, così come non contiene, nessun particolare risultato, delle scienze naturali; ma di ciò che essa contiene non potrà, a parer mio, fare a meno chi aspiri alla certezza in questo genere di conoscenze. Quanto è detto in questo libro può essere pure accettabile per taluni che, per qualche loro speciale ragione, non vogliano avere a che fare coi risultati delle mie investigazioni di scienza dello spirito. Invece per chi può considerare questi risultati della scienza dello spirito in modo da sentirsi attratto verso di essi, il tentativo qui fatto può riuscire importante. E questo tentativo consiste nel mostrare come uno studio spassionato che si estenda solamente ai due problemi più sopra indicati, fondamentali per *ogni* conoscenza, conduca alla concezione che l'uomo vive entro un vero mondo spirituale. Ci si sforza in questo libro, di giustificare una conoscenza della sfera spirituale *prima* di penetrare nel campo dell'esperienza spirituale. E questa giustificazione viene ricercata in modo che nel corso di questi ragionamenti, purché si possa e si voglia approfondire il modo in cui questi ragionamenti stessi vengono svolti, non occorre mai richiamarsi, per trovare accettabile ciò che qui viene detto, alle esperienze che più tardi ho fatte valere.

Così, da un lato, mi pare che questo libro prenda una posizione completamente separata dai miei scritti di vera e propria scienza dello spirito; e che, dall'altro lato, sia tuttavia strettissimamente legato ad essi. Tutto questo mi ha indotto a tornare ora, dopo venticinque anni, a pubblicare il contenuto di questo scritto sostanzialmente quasi del tutto invariato. Ho soltanto fatto delle aggiunte abbastanza lunghe a molti capitoli. Le esperienze fatte a proposito di errate interpretazioni di quello che avevo detto mi hanno dimostrato la necessità di tali esaurienti amplificazioni. Ho modificato solamente quei punti, dove oggi mi è parso che fosse stato espresso inabilmente ciò che un quarto di secolo fa avevo voluto dire. (Soltanto chi sia

malevolmente disposto si sentirà autorizzato a dire, sulla base di ciò che ho così modificato, che io abbia cambiato le mie convinzioni fondamentali).

Il libro è già da molti anni esaurito. E sebbene, come dissi venticinque anni or sono sulle due questioni più sopra indicate debba ancora oggi essere espresso nel medesimo modo, ho tuttavia lungamente ritardato il compimento di questa nuova edizione. Mi sono ripetutamente domandato se in questo o in quel punto del libro non dovessi chiarire la mia posizione nei confronti delle numerose concezioni filosofiche, apparse dopo la pubblicazione della prima edizione. Dal far questo nel modo per me più desiderabile sono stato impedito dalle esigenze derivanti dalle mie investigazioni di pura scienza dello spirito di questi ultimi tempi. Però, dopo un esame quanto più possibile profondo di tutto il lavoro filosofico contemporaneo, mi sono convinto che, per quanto una simile disamina possa di per sé risultare seducente, essa non deve tuttavia essere accolta nel libro, ai fini di ciò che nel libro stesso dev'esser detto. Quello che, sui più recenti indirizzi filosofici, mi è parso necessario di dire dal punto di vista assunto nella *Filosofia della libertà* si trova nel secondo volume dei miei *Enigmi della filosofia*.

Aprile 1918.

RUDOLF STEINER

LA SCIENZA DELLA LIBERTÀ

I

L'AZIONE UMANA COSCIENTE

1. È l'uomo, nel suo pensare ed agire, un essere spiritualmente libero, o sta egli sotto la costrizione di una ferrea necessità basata su leggi puramente naturali? Su poche questioni si è tanto aguzzato l'ingegno umano quanto su questa. L'idea della libertà del volere ha trovato caldi sostenitori e ostinati oppositori, numerosissimi gli uni e gli altri. Vi sono uomini che, nel loro *pathos* morale, chiamano addirittura spirito ristretto chiunque possa negare un *fatto* così palese come la libertà. Di fronte a loro stanno altri che considerano invece il colmo della non-scientificità il credere che la necessità delle leggi della natura rimanga sospesa nel campo dell'agire e del pensare umano. Una stessa cosa vien proclamata, nel medesimo tempo, o il più prezioso bene dell'umanità, o la peggiore illusione. Infinito acume è stato applicato per spiegare come la libertà si accordi col procedere della natura, alla quale pur l'uomo appartiene. Con non minore fatica è stato tentato, dall'altra parte, di spiegare come sia potuta sorgere una simile illusione. Chiunque non abbia per tratto peculiare del suo carattere il contrario della posatezza, sente che qui si sta di fronte ad uno dei più gravi problemi della vita, della religione, della pratica e della scienza. E fa parte dei tristi indizi della superficialità del pensiero odierno il fatto che un libro, il quale, in base ai risultati delle più recenti ricerche sulla natura, vorrebbe coniare una «nuova fede.» (David Friedrich Strauss, *La vecchia e la nuova fede),* non contenga su questo problema altre parole che le seguenti: «Nella questione della libertà del

volere umano non dobbiamo qui impegnarci. La supposta indifferente libertà di scelta è stata sempre riconosciuta come un vuoto fantasma da ogni filosofia che fosse degna di tal nome; la determinazione del valore morale delle azioni e delle intenzioni umane resta d'altronde indipendente da quel problema». Non ho citato questo passo perché io sia d'avviso che il libro dello Strauss abbia speciale importanza; ma perché esso mi sembra esprimere l'opinione fino alla quale riesce ad innalzarsi, nel campo di questo problema, la maggioranza pensante dei contemporanei. Attualmente ognuno che pretenda di possedere almeno i primi elementi della scienza par che sappia che la libertà non può consistere nella scelta completamente arbitraria, fra due azioni ugualmente possibili, dell'una oppure dell'altra. Si ritiene che vi sia sempre una *causa* interamente determinata per cui, fra parecchie azioni possibili, una soltanto viene portata a compimento.

2. Ciò sembra evidente. Tuttavia i principali attacchi degli oppositori della libertà si rivolgono, fino ad oggi, esclusivamente contro la libertà di scelta. Persino Herbert Spencer, le cui vedute guadagnano ogni giorno di estensione, dice nei *Principii della psicologia*: «Che ciascuno di noi, a suo piacimento, possa desiderare oppure non desiderare una cosa – il che, in fondo, è l'assioma principale del dogma del libero arbitrio – è negato tanto dall'analisi della coscienza quanto dal contenuto dei precedenti capitoli (della *Psicologia)*». Dallo stesso punto di vista partono anche altri, nel combattere il concetto del libero arbitrio. In germe, tutte le considerazioni al riguardo si trovano già in Spinoza. Ciò che questi aveva detto in modo chiaro e semplice contro l'idea della libertà, fu dopo di lui ripetuto innumerevoli volte, ma generalmente inviluppato nelle dottrine più cavillosamente teoretiche, sicché è diventato difficile ritrovare il filo semplice e diretto del ragionamento, che è l'unico che abbia importanza. In una lettera dell'ottobre o del novembre 1674, Spinoza scrive: «Io chiamo *libera* una cosa che esiste e agisce per semplice volontà della

sua natura, e *forzata* quella che viene invece determinata all'esistenza e all'azione, in modo preciso e fisso, da qualcos'altro. Così, per esempio, Dio esiste liberamente, benché necessariamente, perché sussiste soltanto per la necessità della sua propria natura. E così Dio conosce liberamente se stesso ed ogni altra cosa, poiché soltanto dalla necessità della sua natura consegue che egli tutto conosca. Voi vedete dunque che io faccio consistere la libertà non in una libera decisione, ma in una libera necessità.

3. «Scendiamo ora alle cose create, che vengono tutte determinate all'esistenza e all'azione, in modo fisso e preciso, da cause esterne. Per comprendere più chiaramente, consideriamo un caso semplicissimo. Per esempio, una pietra, cui venga comunicata da una spinta esterna una certa quantità di moto, continua necessariamente nel moto, dopo che la spinta della causa esterna sia cessata. La persistenza della pietra nel suo moto è quindi forzata, e non necessaria, perché deve essere definita dalla spinta di una causa esterna. Quello che qui vale per la pietra, vale per qualsiasi altra singola cosa, per quanto complessa possa essere: ogni cosa, cioè, viene necessariamente determinata ad esistere e ad agire, in modo fisso e preciso, da una causa esterna.

4. *«Immaginate ora voi, per favore, che la pietra, mentre si muove, pensi e sappia che sta sforzandosi, per quanto può, a perseverare nel suo movimento. Questa pietra, ora cosciente del suo sforzo e per nulla indifferente nel suo comportamento, crederà di essere completamente libera, e di persistere nel suo movimento per nessun' altra causa se non perché lo vuole. Ma questa è quella libertà umana che tutti ritengono di possedere, e che consiste solo in questo: che gli uomini sono coscienti dei propri desideri, ma non conoscono le cause da cui essi vengono determinati.* Così il bambino crede di desiderare liberamente il latte, il ragazzo irato crede di desiderare liberamente la vendetta, il timido la fuga. Così l'ubriaco crede di dire per sua libera volontà quelle parole che, tornato in sé, vorrebbe

non aver dette; e poiché tale pregiudizio è innato in tutti gli uomini, riesce molto difficile disfarsene. Infatti, se anche l'esperienza insegna sufficientemente che nulla gli uomini sanno dominare così poco come i propri desideri e che, mossi da opposte passioni, essi vedono il meglio ma seguono il peggio, pur tuttavia si ritengono liberi; e proprio per questo: che vi sono cose che essi desiderano di meno, e che certi desideri si possono facilmente domare per mezzo del ricordo di altri, a cui si pensa spesso».

5. Poiché abbiamo qui davanti a noi una concezione chiara e chiaramente espressa, ci sarà anche facile scoprire l'errore fondamentale che in essa si nasconde. Come è necessario che la pietra compia un determinato movimento in seguito ad una spinta, cosi dovrebbe essere necessario che l'uomo compia una certa azione, quando vi è spinto da una qualche causa.

E soltanto perché l'uomo ha coscienza della sua azione, egli si riterrebbe libero autore dell'azione stessa; trascurerebbe però di vedere che vi è una causa che lo spinge, a cui egli deve incondizionatamente assoggettarsi. L'errore di questo ragionamento è presto trovato. Spinoza, e tutti quelli che pensano come lui, dimenticano di notare che l'uomo non ha soltanto coscienza della propria azione, ma può aver coscienza anche delle cause dalle quali è guidato all'azione. Nessuno contesta che il bambino *non* è libero nel desiderare il latte, come non è libero l'ubriaco, quando dice cose di cui più tardi si pentirà. Entrambi ignorano completamente le cause che sono attive nelle profondità del loro organismo e sotto la cui incontrastabile costrizione essi si trovano. Ma è giustificato mettere in un fascio azioni di tal genere con azioni nelle quali l'uomo non soltanto é cosciente del proprio agire, ma anche delle cause che ve lo spingono? Sono forse le azioni degli uomini tutte di un unico genere? L'azione del guerriero sul campo di battaglia, quella dello studioso nel laboratorio scientifico, e quella dell'uomo di stato nelle più intricate circostanze diplomatiche, possono seriamente essere messe allo stesso livello con l'azione del

bambino che cerca il latte? È ben vero che un problema si risolve tanto più facilmente quanto più semplice é il caso di cui si tratta. Ma è anche vero che già molte volte l'incapacità di discernimento ha portato ad una confusione senza fine. Ed è una differenza assai profonda quella che corre fra il caso in cui so perché faccio una cosa e il caso in cui non lo so. A tutta prima questa sembra essere una verità evidente. Eppure gli oppositori della libertà non si chiedono mai se un motivo della mia azione, che io riconosca e compenetri, rappresenti per me una coercizione nello stesso senso in cui per il bambino è coercizione il processo organico che lo fa gridare per il latte.

6. Eduard von Hartmann, a pag. 451 della sua *Fenomenologia della coscienza morale,* afferma che la volontà umana dipende da due fattori principali: dalle cause motrici (o motivi) e dal carattere. Se si considerano gli uomini come tutti uguali o soltanto irrilevantemente diversi, allora il loro volere appare determinato dal di fuori, cioè dalle circostanze che ad essi si presentano. Se si considera invece che per uomini diversi una rappresentazione diventa motivo di azione soltanto quando il loro carattere è tale che la rappresentazione susciti in essi un desiderio, allora l'uomo appare determinato dal di dentro e non dal di fuori. E poiché una rappresentazione impostagli dall'esterno deve essere dall'uomo, in conformità col suo carattere, trasformata in causa motrice, egli si ritiene libero, cioè indipendente, da cause motrici esterne. La verità, però, – secondo Eduard von Hartmann – è che «se anche siamo noi stessi che eleviamo le rappresentazioni a motivi, non lo facciamo tuttavia arbitrariamente, ma secondo la necessità della nostra disposizione caratterologica, quindi in modo *tutt'altro che libero».* Anche qui si trascura di distinguere la differenza fra i motivi che facciamo agire sopra di noi soltanto dopo averli penetrati con la nostra coscienza, e quelli invece che seguiamo senza averne chiara conoscenza.

7. E questo ci porta immediatamente al punto di vista dal quale la cosa deve essere qui considerata. Può il problema della

libertà del nostro volere essere studiato per se stesso, isolatamente? E, in caso negativo, con quale altro deve essere necessariamente collegato?

8. Se vi è una differenza fra un motivo cosciente del mio agire e una spinta incosciente, allora dal primo conseguirà una azione che dovrà essere giudicata in modo diverso che non un'azione provocata da un cieco impulso. Il primo problema da trattare è dunque quello di questa differenza. E dal risultato cui giungeremo dipenderà la posizione che dovremo assumere rispetto al vero e proprio problema della libertà.

9. Che cosa significa aver *conoscenza* dei motivi delle proprie azioni ? Questa domanda è stata troppo poco considerata, perché purtroppo si è sempre diviso in due ciò che è un intero indivisibile: l'uomo. Si è distinto l'uomo agente dall'uomo conoscente, e si è trascurato quello che importa innanzi tutto: l'uomo che agisce basandosi sulla conoscenza.

10. Si dice: «L'uomo è libero quando sta soltanto sotto il dominio della sua ragione e non sotto quello degli impulsi animali». Oppure anche: «Libertà significa poter determinare la propria vita e il proprio agire secondo scopi e decisioni».

11. Con affermazioni di questo genere, però, non si guadagna nulla. Infatti sta proprio qui la questione: sapere se la ragione, se scopi e decisioni non esercitino sull'uomo una costrizione analoga a quella che esercitano gli impulsi animali. Se, senza mio intervento, una decisione ragionevole sorge in me con la stessa necessità con cui sorgono in me la fame e la sete, allora io posso soltanto seguirla per costrizione, e la mia libertà è un'illusione.

12. Un'altra definizione suona così: «Essere libero non significa poter volere ciò che si vuole, ma poter fare ciò che si vuole». Questo pensiero fu caratterizzato con acute parole dal filosofo poeta Robert Hamerling nella sua *Atomistica della volontà: «*L'uomo può senz'altro fare ciò che vuole, ma non può volere quello che vuole, perché la sua volontà è determinata da *motivi!* – Non può volere quello che vuole? Esaminiamo più

da vicino queste parole. Vi è forse in esse un senso ragionevole? La libertà del volere dovrebbe consistere nel poter volere qualcosa senza ragione, senza motivo? Ma che altro significa volere, se non *avere una ragione* per desiderare, o fare, una cosa piuttosto che un'altra? Volere qualcosa senza ragione, senza motivo, sarebbe volerla *senza volerla.* Col concetto del volere è inseparabilmente collegato quello del motivo. Senza un motivo determinante, il volere è una vuota potenzialità: soltanto grazie al motivo esso diviene qualcosa di attivo e di reale. È perciò giustissimo asserire che il volere umano in tanto non è libero, in quanto la sua direzione è sempre determinata dal più forte dei motivi in giuoco. Ma, d'altra parte, bisogna riconoscere che è assurdo contrapporre questa «non-libertà» a una «libertà» del volere concepita come facoltà di volere quello che *non* si vuole.» (*Atomistica della volontà*, vol.2°, pag. 213 e segg.).

13. Anche qui si parla soltanto di motivi in generale, senza fare attenzione alla differenza fra quelli coscienti e quelli incoscienti. Se un motivo agisce su di me, ed io sono costretto a seguirlo perché esso si dimostra «il più forte» fra tutti, allora certo l'idea della libertà perde ogni senso. Che significato può avere per me il potere o non poter fare una cosa, quando dal motivo io fossi *obbligato a* farla? Ciò che importa anzitutto non è se io possa o no fare una cosa quando il motivo ha agito su di me, ma se esistano motivi tali da agire su di me con necessità costringente. Se io *debbo* volere una cosa mi è, in certi casi, del tutto indifferente che io possa poi farla o no. Quando, a causa del mio carattere e di circostanze esterne, mi venisse imposto un motivo che il mio pensiero riconoscesse come irragionevole, dovrei anzi essere contento di non poter fare quello che voglio.

14. Quello che importa non è se io possa portare ad effetto una decisione presa, ma *come sorge in me la decisione.*

15. Ciò che distingue l'uomo da tutti gli altri esseri organici si basa sul suo pensiero razionale. L'agire, egli lo ha in comune

con altri organismi. Per chiarire il concetto della libertà, a nulla giova il cercare nel regno animale analogie all'agire dell'uomo. La scienza moderna ama simili analogie. E quando le riesce di trovare fra gli animali qualche rassomiglianza con il comportamento degli uomini, essa crede di aver toccato le più importanti questioni della scienza dell'uomo. A quali equivoci possa condurre un'opinione simile appare per esempio nel libro di Paul Rée, L'illusione del libero arbitrio (1885),dove riguardo alla libertà, si dice (pag.5): «È facilmente spiegabile che il moto del sasso ci appaia necessario, e la volontà dell'asino no. Le cause che muovono il sasso sono infatti esteriori e visibili; mentre le cause secondo le quali l'asino vuole sono interiori e invisibili; fra noi e la sede della loro attività si trova il cranio dell'asino... Il legame causale non si vede, e quindi si pensa che non esista. Si ritiene che il volere sia bensì la causa del girarsi (dell'asino), ma che il volere in sé sia però incondizionato, sia un principio assoluto». Anche qui dunque si passa di nuovo sopra quelle azioni dell'uomo nelle quali egli ha coscienza delle cause motrici; poiché, come Rèe spiega, «fra noi e la sede della loro attività si trova il cranio dell'asino». Dalle sue stesse parole si deduce come Rèe non sospetti neppure che, se si considerano le azioni degli uomini anziché quelle dell'asino, ve ne sono alcune in cui, fra noi e l'atto, sta il motivo divenuto cosciente. Egli lo mostra infatti qualche pagina dopo con le parole: «Noi non scorgiamo le cause che determinano la nostra volontà, e per questo crediamo che essa non sia causalmente condizionata».

16. Ma basti ora con gli esempi che mostrano come molti combattano la libertà senza neppur sapere che cosa essa sia.

17. È evidente che un'azione non possa esser libera se il suo autore non sa perché la compie. Ma come stanno le cose per le azioni dei cui motivi si diventa coscienti? Questo ci porta alla domanda: «Qual è l'origine e il valore del pensare?» Infatti senza la conoscenza dell'attività *pensante* dell'anima,

non è possibile farsi un concetto di che cosa sia conoscere qualcosa, e quindi anche conoscere un'azione. Quando sapessimo che cosa significa il pensare in generale, ci sarebbe anche facile comprendere l'ufficio che esso adempie nell'agire dell'uomo. «Il pensare fa sì che l'anima, di cui anche l'animale è dotato, divenga spirito», dice Hegel con ragione, e perciò il pensare darà la sua impronta caratteristica anche all'agire dell'uomo.

18. Con questo non voglio affatto asserire che tutte le nostre azioni discendano da calme riflessioni della nostra ragione. E sono ben lontano dal definire come *umane* nel più alto senso soltanto quelle azioni che derivino da un giudizio astratto. Ma non appena le nostre azioni si sollevino al di sopra del soddisfacimento di desideri puramente animali, le relative ragioni determinanti sono sempre compenetrate da pensieri. L'amore, la compassione, il patriottismo sono molle motrici dell'agire che non si possono risolvere in freddi concetti razionali. Si dice: qui il cuore, il sentimento, reclamano i loro diritti. Senza dubbio. Ma il cuore e il sentimento non creano le ragioni determinanti dell'azione. Le presuppongono e le accolgono nel loro dominio. Nel mio cuore entra la compassione quando nella mia coscienza si è già formata la rappresentazione di una persona che desta compassione. La via del cuore passa per la testa. A ciò non fa eccezione neppure l'amore. Quando non è la semplice estrinsecazione dell'istinto sessuale, esso riposa sulle rappresentazioni che ci facciamo dell'essere amato. E quanto più idealistiche sono queste rappresentazioni, tanto più beatificante è l'amore. Anche qui il pensiero è padre del sentimento. Si dice che l'amore rende ciechi per le debolezze dell'essere amato. Si potrebbe guardare la cosa anche al rovescio, e dire che l'amore apre gli occhi per i suoi meriti. Molti passano distrattamente accanto a quei meriti, senza rilevarli. Uno li vede, e appunto per questo si desta l'amore nella sua anima. Che altro ha egli fatto, se non

crearsi di una cosa una rappresentazione che cento altri non hanno? Essi non hanno l'amore perché manca loro la *rappresentazione.*

19. Si potrà guardare la cosa come si voglia: ci apparirà sempre più chiaro che il problema dell'essenza dell'agire umano presuppone quello dell'origine del pensare. Mi dedicherò dunque, per prima cosa, a questo problema.

II

L'IMPULSO FONDAMENTALE ALLA SCIENZA

> «Il mio sen due diverse anime serra
> E quella vuolsi separar da questa;
> La prima coi tenaci organi afferra
> Il mondo, e stretta con ardor vi resta.
> L'altra fugge le tenebre, e la vedi
> Levarsi altera alle paterne sedi».
> (Goethe, *Faust I)*

1. In questi versi Goethe esprime un tratto caratteristico, profondamente radicato nella natura umana. L'uomo non è affatto un essere organizzato unitariamente. Egli chiede sempre più di quanto il mondo spontaneamente gli dia. La natura ci ha dato dei bisogni; tra questi ve ne sono alcuni per la cui soddisfazione essa si rimette alla nostra attività. Abbondanti sono i doni che ci furono largiti, ma più abbondanti ancora sono i nostri desideri. Sembriamo nati all'incontentabilità. Il nostro impulso alla conoscenza non è che un caso particolare di tale incontentabilità. Supponiamo di guardare un albero due volte, e di vedere la prima volta i suoi rami in riposo e la seconda in movimento: non ci contenteremo dell'osservazione in sé, ma ci domanderemo perché l'albero ci si presenti una volta in riposo e l'altra volta in movimento. Ogni sguardo che gettiamo attorno suscita in noi una quantità di domande. Con ogni fenomeno che ci si presenti ci viene dato un problema. Ogni esperienza si trasforma per noi in un enigma. Se vediamo, dall'uovo deposto dalla madre uscire un animale simile ad essa, ci domandiamo la ragione della somiglianza. Osserviamo la crescita e lo sviluppo di un essere vivente, fino

ad un determinato grado di perfezione: e noi ricerchiamo le condizioni di questa esperienza. Mai siamo soddisfatti di quello che la natura dispiega davanti ai nostri sensi. Cerchiamo dappertutto ciò che chiamiamo la *spiegazione* dei fatti.

2. Quel sovrappiù che noi cerchiamo nelle cose oltre a ciò che esse immediatamente ci offrono, scinde tutto l'essere nostro in due parti: noi diventiamo coscienti di un'opposizione fra noi e il mondo. Ognuno di noi si contrappone al mondo come un essere indipendente. L'universo ci appare nei due contrapposti: *io* e *mondo.*

3. Erigiamo questo muro divisorio fra noi e il mondo appena spuntanti in noi i primi bagliori della coscienza. Ma non perdiamo mai il sentimento che apparteniamo al mondo, che esiste un legame che ci unisce con esso, che siamo dentro e non fuori dell'universo.

4. Questo sentimento suscita in noi la spinta a gettare un ponte fra le due rive contrapposte: nel superamento di tale contrapposizione consiste, in ultima analisi, tutto lo sforzo spirituale dell'umanità. La storia della vita dello spirito é una continua ricerca dell'unità fra noi il mondo. Religione, arte, scienza perseguono ugualmente questo scopo. Il credente cerca nella rivelazione di cui Dio lo fa partecipe la soluzione degli enigmi universali che gli vengono posti dal suo io, insoddisfatto del semplice mondo dell'apparenza. L'artista cerca di imprimere nella materia le idee del suo io, per riconciliare col mondo esteriore ciò che vive nel proprio intimo. Anch'egli si sente insoddisfatto del solo mondo dell'apparenza, e dentro ad esso cerca di versare quel *di più* che si cela nel suo io. Il pensatore cerca le leggi dei fenomeni, vuole compenetrare pensando ciò che osservando sperimenta. Soltanto quando siamo riusciti a fare del *contenuto del mondo* il *contenuto del nostro pensiero,* ritroviamo il nesso dal quale noi stessi ci eravamo disciolti. Vedremo più avanti che questo scopo si può raggiungere soltanto se il compito dello scienziato viene compreso molto più profondamente di quel che spesso non avvenga.

Tutta la situazione che qui ho esposta appare storicamente nel contrasto fra la concezione unitaria dell'universo o *monismo* e la teoria di due mondi o *dualismo.* Il *dualismo* rivolge lo sguardo soltanto alla separazione, compiuta dalla coscienza dell'uomo, fra l'io e il mondo. Tutto il suo sforzo non è che una vana lotta per riconciliare questi opposti che esso chiama ora *spirito* e *materia,* ora *soggetto* e *oggetto,* ora *pensiero* e *fenomeno. Ha* il sentimento che deve esservi un ponte fra questi due mondi, ma non è in grado di trovarlo. In quanto sperimenta se stesso come «io», l'uomo non può pensare questo «io» altrimenti che ponendolo dal lato dello *spirito;* e in quanto a questo «io» contrappone il mondo, egli deve assegnare a quest'ultimo tutte le percezioni dategli dai sensi, cioè il mondo *materiale.* Con ciò l'uomo stesso si inserisce nella contrapposizione fra spirito e materia; e tanto più deve farlo, in quanto il suo corpo appartiene al mondo materiale. Così «l'io» appartiene allo *spirituale,* come una parte di questo, mentre le cose e i processi *materiali,* che vengono percepiti dai sensi, appartengono al «mondo». Tutti gli enigmi che si riferiscono a spirito e materia, l'uomo deve ritrovarli nell'enigma fondamentale del suo proprio essere. Il *monismo* guarda invece soltanto all'unità e cerca di negare o cancellare i contrasti che pure esistono. Nessuna delle due concezioni può soddisfare, perché nessuna delle due corrisponde interamente ai fatti. Il dualismo vede lo spirito (l'io) e la materia (il mondo) come due entità sostanzialmente distinte, e non può quindi concepire come esse possano agire reciprocamente l'una sull'altra. Come può mai lo spirito conoscere quello che avviene nella materia, se la natura propria a quest'ultima gli è del tutto estranea? o come può, in tali condizioni, agire su di essa, in modo da tradurre le proprie intenzioni in azioni?
Si è ricorso alle più assurde ipotesi per rispondere a tali domande. Ma, fino ad oggi, neppure con il monismosi sta gran che meglio. Finora esso ha cercato in tre modi di togliersi d'impaccio: o nega lo spirito, divenendo materialismo; o nega

la materia, per cercare la sua salvezza nello spiritualismo; oppure dichiara che ovunque nel mondo, già fin dall'essere più semplice, materia e spirito sono indivisibilmente congiunti, e che quindi non ci si deve meravigliare se nell'uomo si presentano questi due aspetti dell'esistenza, che non sono disgiunti in nessun luogo.

5. Il *materialismo* non può mai fornire una spiegazione soddisfacente del mondo. Infatti ogni tentativo di spiegazione deve cominciare, con la formazione da parte nostra di *pensieri* riguardo ai fenomeni del mondo. Il materialismo principia col *pensiero* della materia o dei processi materiali. E con ciò ha già davanti a sé due distinti gruppi di fatti: il mondo materiale, e i pensieri su di questo. Esso cerca di comprendere i secondi, concependoli come processi puramente materiali. Immagina che il pensare si produca nel cervello press'a poco come la digestione si produce negli organi animali. Come attribuisce alla materia proprietà meccaniche e organiche, le attribuisce anche la capacità, in determinate condizioni, di pensare. Ma non scorge che così non fa che spostare il problema. Invece che a se stesso, attribuisce la capacità di pensare alla materia. E con ciò è ritornato al punto di partenza. Come avviene che la materia possa pensare sopra il suo proprio essere? perché non è contenta in sé stessa e non accetta senz'altro la propria esistenza? II materialista ha distolto lo sguardo da un soggetto determinato, dal nostro proprio io, ed è arrivato ad una immagine indefinita e nebulosa. E si ritrova di fronte allo stesso enigma. La concezione materialistica non può risolvere il problema, ma solo spostarlo.

6. E in che cosa consiste la concezione spiritualistica? Lo *spiritualista* puro nega la materia nella sua esistenza indipendente, e la considera solo come un prodotto dello spirito. Se egli applica questa concezione del mondo alla soluzione dell'enigma della propria entità umana, si trova messo alle strette. All'«io», che può venir posto dalla parte dello spirito, sta direttamente di fronte il mondo sensibile. A quest'ultimo

non sembra aprirsi alcun accesso *spirituale;* esso deve essere percepito e sperimentato dall'io attraverso processi materiali. Ma l'«io» non trova in sé tali processi se vuol farsi valere soltanto come entità spirituale. Dentro a ciò che l'«io» si conquista spiritualmente non vi è mai il mondo dei sensi; pare che debba ammettere che il mondo gli rimane chiuso, se non si pone in relazione col medesimo in modo non spirituale. E analogamente, quando passiamo nel campo dell'azione, dobbiamo trasformare i nostri propositi in realtà con l'aiuto di sostanze e di forze materiali. Siamo dunque ricondotti al mondo esteriore. Il più spinto spiritualista, o, se si vuole, il pensatore che per l'idealismo assoluto si presenta come il più spinto spiritualista, è Johann Gottlieb Fichte. Egli tentò di dedurre dall'«io» l'intero edificio del mondo. Ma è veramente arrivato soltanto ad una grandiosa *immagine del mondo in pensieri,* senza alcun contenuto di esperienza. Come non è possibile al materialista di abolire lo spirito, così non è possibile allo spiritualista di abolire il mondo esterno materiale.

7. Poiché l'uomo, quando dirige la sua conoscenza sull'«io», percepisce a tutta prima l'azione di questo «io» nella formazione in pensieri del mondo delle idee, la concezione del mondo ispirata ad un indirizzo spirituale può sentirsi tentata, nel considerare l'entità umana, a riconoscere dello spirito soltanto questo mondo di idee. In questo modo lo spiritualismo si riduce ad un idealismo unilaterale. Esso non riesce a cercare un *mondo spirituale attraverso* il mondo delle idee, ma lo vede *nel* mondo stesso delle idee. Da ciò viene obbligato a rimanere, con la sua concezione del mondo, come incatenato entro l'àmbito dell'attività dell'«io» stesso.

8. Una singolare degenerazione dell'idealismo è la concezione di Friedrich Albert Lange, come egli l'ha esposta nel suo libro molto letto, *Storia del materialismo.* Egli sostiene che il materialismo ha completamente ragione nel ritenere tutti i fenomeni del mondo, incluso il nostro pensiero, come un prodotto di processi puramente materiali; ma aggiunge poi che

la materia e i relativi processi sono essi stessi, a loro volta, un prodotto del nostro pensiero. «I sensi ci danno certi *effetti* delle cose su di noi ma non ci dànno nè le cose in sé, né una immagine fedele di esse. A questi semplici *effetti* appartengono però anche i sensi, insieme col cervello e con le vibrazioni molecolari che in esso si suppongono». Cioè, il nostro pensare è prodotto dai processi materiali, e i processi materiali sono prodotti dal pensare dell'«io». La filosofia di Lange traduce così in concetti la favola del prode Munchhausen che si sostiene nell'aria attaccandosi al suo proprio codino.

9. La terza forma del monismo è quella che vede le due entità, materia e spirito, già riunite nell'essere più semplice, ossia nell'atomo. Ma anche in tal modo non si arriva che a trasportare in altra sede il problema che sorge propriamente nella nostra coscienza. Come può l'essere più semplice arrivare ad estrinsecarsi in duplice modo se è un'entità indivisa?

10. Di fronte a tutti questi punti di vista, bisogna mettere in evidenza il fatto che il contrasto fondamentale e originario ci viene incontro in primo luogo entro la nostra coscienza. Siamo noi stessi che ci stacchiamo dal grembo materno della natura e che ci contrapponiamo al «mondo» come «io». Goethe esprime ciò in modo classico nel suo scritto *La natura,* se pure in modo che a tutta prima può parere non scientifico: «noi viviamo in mezzo a lei (alla natura) e le siamo estranei. Essa parla con noi ininterrottamente e non ci confida il suo segreto». Ma Goethe conosce anche il lato opposto: «Gli uomini sono tutti in lei, ed essa è in tutti».10. Come è vero che ci siamo estraniati dalla natura, così è anche vero che sentiamo di essere in lei e di appartenerle. Non può essere altro che il suo agire quello che vive anche in noi.

11. Dobbiamo ritrovare il cammino per tornare a lei. Una semplice riflessione ce lo indicherà. Ci siamo, è vero, distaccati dalla natura, ma qualcosa di lei dobbiamo pure averlo preso con noi, nel nostro proprio essere. Dobbiamo scoprire

questo qualcosa, e ritroveremo allora anche l'antico nesso. Il dualismo trascura ciò. Esso ritiene che l'interiorità dell'uomo sia un essere spirituale del tutto estraneo alla natura, e cerca di saldarglielo sopra: non deve meravigliare che esso non possa trovare il mastice adatto. Noi possiamo trovare la natura fuori di noi solo se prima abbiamo imparato a conoscerla *dentro* di noi. Quanto nella nostra interiorità è ad essa affine ci sarà di guida. La nostra strada è cosi già tracciata. Noi non faremo discussioni sulla reciproca azione fra natura e spirito, ma scenderemo invece nel profondo del nostro proprio essere per trovarvi quegli elementi che, nella nostra fuga dalla natura, abbiamo portato con noi.

12. L'esame del nostro essere ci deve dare la soluzione dell'enigma. Dobbiamo arrivare ad un punto in cui potremo dire: qui noi non siamo solamente «io», qui c'è qualcosa che è più che «io».

13. Sono convinto che qualcuno dei lettori che mi hanno seguito fin qui troverà le mie considerazioni per nulla in accordo con lo «stato attuale della scienza». Non posso rispondergli altro se non ché fino ad ora non ho voluto affatto avere a che fare con risultati scientifici di nessun genere, ma semplicemente descrivere ciò che ciascuno sperimenta entro la propria coscienza. Se nel discorso sono scivolate alcune singole frasi concernenti certi tentativi di conciliare la coscienza col mondo, ciò ha soltanto lo scopo di chiarire i fatti in sé. Per questo non mi sono neppure troppo curato di adoperare certe espressioni, come «io», «spirito», «mondo», «natura», col preciso significato che è corrente in psicologia e in filosofia. La coscienza quotidiana non conosce le distinzioni nette della scienza, e fino ad ora si trattava soltanto di considerare fatti di esperienza quotidiana. Quel che m'importa non è il modo in cui la scienza ha finora interpretato la coscienza, bensì come la coscienza vive la sua vita sperimentando se stessa, un'ora dopo l'altra.

III

IL PENSIERO AL SERVIZIO DELLA COMPRENSIONE DEL MONDO

1. Quando io guardo come una palla di biliardo che venga spinta trasmette il moto ad un'altra, rimango senza nessuna influenza sullo svolgimento del fenomeno che osservo. La direzione e la velocità della seconda palla sono determinate dalla direzione e dalla velocità della prima. Finché io rimango semplice osservatore potrò dire qualcosa sul moto della seconda palla soltanto quando tale moto sia già avvenuto. Tutto cambia se comincio a riflettere sul contenuto della mia osservazione. La mia riflessione ha lo scopo di formare dei concetti sopra il processo che si svolge. Io metto in rapporto il concetto di una palla elastica con determinati concetti della meccanica, e prendo in considerazione le speciali circostanze che agiscono nel caso specifico. Io cerco dunque di aggiungere, al processo che ha luogo senza il mio intervento, un secondo processo che si svolge nella sfera concettuale. Quest'ultimo dipende da me: ciò è mostrato dal fatto che io posso accontentarmi dell'osservazione e rinunziare ad ogni ricerca di concetti, se non ne sento la necessità. Se però questa necessità mi si presenta, non mi acquieto fino a che non abbia trovato un collegamento fra i concetti di palla, elasticità, moto, velocità e così via, che stia in un determinato rapporto col processo osservato. Come è certo che il fenomeno si svolge indipendentemente da me, così è certo che il processo concettuale non può svolgersi senza il mio intervento.

2. Se questa mia attività sia veramente emanazione della

mia entità indipendente, o se invece abbiano ragione i fisiologi moderni i quali sostengono che noi non possiamo pensare come vogliamo, ma dobbiamo pensare in un modo che vien determinato proprio dai pensieri e dai collegamenti di pensieri presenti nella nostra coscienza (v. Ziehen: *Guida per la psicologia fisiologica,* Jena, 1893, p. 171), sarà oggetto di una successiva trattazione. Per ora vogliamo stabilire soltanto il fatto che noi ci sentiamo continuamente forzati a cercare concetti e collegamenti di concetti che stiano in una certa relazione con gli oggetti ed i processi che avvengono senza il nostro intervento. Se il far questo sia veramente opera *nostra,* o se noi lo compiamo per una immutabile necessità, è una questione di cui provvisoriamente non ci occuperemo. A prima vista, appare indiscutibilmente come opera nostra. Noi sappiamo benissimo che insieme con gli oggetti non ci vengono dati senz'altro anche i relativi concetti. Che io stesso sia attivo in ciò, può derivare da un'illusione: in ogni modo all'osservazione immediata la cosa si presenta così. La questione ora è la seguente: che cosa guadagniamo noi a ricercare, per ogni fenomeno, un parallelo concettuale?

3. Vi è una differenza profondissima fra le reciproche relazioni che hanno, per me, le varie parti di un fenomeno prima che io abbia scoperto i corrispondenti concetti, e dopo. La semplice osservazione può seguire le parti di un dato processo nel suo svolgimento; ma il loro nesso rimane oscuro finché non vengono in aiuto i concetti. Io vedo la prima palla di biliardo muoversi in una certa direzione con una data velocità verso la seconda: per sapere ciò che avverrà dopo avvenuto l'urto, devo aspettare e posso seguire di nuovo soltanto con gli occhi i fatti. Se per esempio al momento dell'urto qualcuno mi nasconde il campo su cui si svolge il processo, a me – come semplice osservatore – viene a mancare qualsiasi conoscenza di quello che avviene dopo. Ben diverso è il caso se, prima che mi venisse coperto il campo, io mi ero già formato dei concetti corrispondenti alla concatena-

zione dei rapporti. In tal caso posso predire quel che avviene, anche se cessa la possibilità dell'osservazione. Un processo od oggetto semplicemente osservato non fornisce da sé alcun dato riguardo al suo nesso con altri processi od oggetti: questo nesso appare soltanto quando l'osservazione si congiunge col pensiero.

4. O*sservare e pensare* sono i due punti di partenza per ogni attività spirituale dell'uomo in quanto egli ne è cosciente. I giudizi del comune intelletto umano e le più astruse ricerche scientifiche riposano su queste due colonne portanti del nostro spirito. I filosofi sono partiti da varie polarità originarie: idea e realtà, soggetto e oggetto, fenomeno e cosa in sé, io e non-io, idea e volontà, concetto e materia, energia e materia, cosciente e incosciente; ma è facile mostrare che a tutte queste polarità si deve far precedere, come la più importante per l'uomo, *quella di osservazione e pensiero*.

5. Qualsiasi principio noi vogliamo stabilire, dobbiamo o indicarlo come da noi osservato in qualche luogo, o esprimerlo in forma di un pensiero chiaro che possa essere da ognuno egualmente pensato. Ogni filosofo che cominci a parlare attorno ai suoi principii fondamentali, deve servirsi della forma concettuale, e quindi del pensare: ammette con ciò, indirettamente, che per la sua attività egli presuppone, già pronto, il pensare. Non è qui ancora il caso di decidere se l'elemento principale dell'evoluzione del mondo è il pensiero oppure qualche altra cosa: ma che il filosofo non possa arrivare ad alcuna conoscenza senza il pensare, questo è senz'altro chiaro fin d'ora. Nel concretarsi dei fenomeni del mondo il pensare può forse rappresentare una parte secondaria, ma nel concretarsi di una conoscenza dei fenomeni stessi, esso ha certamente la parte principale.

6. Quanto all'osservazione, essa è un bisogno della nostra stessa costituzione. Il nostro pensare un cavallo e l'oggetto cavallo sono due cose che si presentano a noi separate. E l'oggetto cavallo ci è accessibile soltanto attraverso l'osserva-

zione. Come nel semplice guardare un cavallo non possiamo formarci un concetto del medesimo, neppure siamo in grado, col semplice pensarci, di produrre l'oggetto corrispondente.

7. Cronologicamente, l'osservazione precede addirittura il pensiero. Infatti, anche il pensiero non possiamo imparare a conoscerlo se non attraverso l'osservazione. Essenzialmente, non abbiamo descritto altro che un'osservazione quando, al principio di questo capitolo, abbiamo visto come il pensare si accenda in presenza di un fenomeno e vada al di là di ciò che, senza suo intervento, è dato. Di tutto quanto entra nella cerchia delle nostre esperienze diventiamo consapevoli solo attraverso l'osservazione. Il contenuto delle sensazioni e delle percezioni, i sentimenti, gli atti di volizione, le immagini del sogno e della fantasia, le rappresentazioni, i concetti, le idee, persino le illusioni e le allucinazioni, tutto ci vien dato attraverso *l'osservazione.*

8. Però il pensare, come oggetto dell'osservazione, si differenzia essenzialmente da tutte le altre cose. L'osservazione di una tavola, di un albero, comincia per me non appena questi oggetti appaiono sull'orizzonte della mia esperienza; ma il pensare sopra questi oggetti non lo osservo contemporaneamente. Io osservo la tavola; il pensiero sulla tavola lo compio, ma non lo osservo nello stesso momento. Bisogna che io mi trasferisca prima in un punto esterno alla mia propria attività, se, accanto alla tavola, voglio osservare anche il mio pensare sulla tavola. Mentre l'osservare oggetti e fenomeni e il pensare sopra di essi sono condizioni quotidiane che riempiono la mia vita mentre si svolge, l'osservare il mio pensare è una specie di condizione eccezionale. Di questo fatto bisogna tenere il giusto conto, quando si tratta di stabilire il rapporto fra il pensare e tutti gli altri oggetti dell'osservazione. Deve essere ben chiaro che quando osserviamo il nostro pensare, applichiamo ad esso un procedimento che costituisce la condizione normale per trattare tutto il restante contenuto del mondo,

ma che nel corso di questa condizione normale non si applica mai riguardo al pensare stesso.

9. Qualcuno potrebbe obiettare che ciò che qui ho rilevato riguardo al pensare, vale anche per il sentire e per le altre attività spirituali: che, per esempio, quando ho il sentimento del piacere esso pure si accende a causa di un oggetto, ed io osservo invero quest'oggetto, ma non il sentimento del piacere. Tale obiezione riposa però sopra un errore. Il piacere non ha affatto col suo oggetto lo stesso rapporto che con esso ha il concetto formato dal pensare. Io sono cosciente in modo nettissimo che il concetto di una cosa viene formato per attività mia, mentre invece il piacere è in me provocato da un oggetto in modo analogo a quello in cui, da una pietra che cade, si provoca una modificazione nella cosa su cui cade. Rispetto all'osservazione, il piacere è dato esattamente allo stesso modo in cui è dato il processo che lo produce. Ma ciò non vale per il concetto. Posso domandare perché un determinato fenomeno produca in me il sentimento del piacere. Ma non posso domandare perché un fenomeno produca in me una determinata somma di concetti. Ciò non avrebbe alcun senso. Quando rifletto attorno ad un fenomeno non si tratta affatto di un'azione sopra di me. Non posso apprendere nulla riguardo a me stesso quando, osservando il cambiamento che produce nel vetro di una finestra il lancio di una pietra, arrivo a conoscere i concetti corrispondenti. Ma apprendo davvero qualcosa riguardo alla mia personalità, quando conosco il sentimento che un determinato processo ridesta in me. Se, di fronte ad un oggetto osservato, dico: «questa è una rosa», non dico proprio nulla riguardo a me stesso; ma quando del medesimo oggetto dico: «mi dà il sentimento del piacere», allora ho considerato non soltanto la rosa, ma anche me stesso in rapporto alla rosa.

10. Quindi non si può dire che il pensare e il sentire si trovino riguardo all'osservazione nella medesima posizione. E lo stesso si potrebbe facilmente dedurre anche per le altre attività dello

spirito umano. Di fronte al pensare, esse appartengono tutte alla stessa categoria cui appartengono altri oggetti e fenomeni osservati. É appunto caratteristico della speciale natura del pensare il fatto che esso è un'attività che si rivolge solo all'oggetto osservato e non alla persona che pensa. Ciò si manifesta già nel modo in cui noi esprimiamo i nostri pensieri riguardo ad una cosa, in contrapposto al modo in cui esprimiamo i nostri sentimenti o i nostri atti di volizione. Quando vedo un oggetto e lo riconosco per una tavola, in generale non dirò: «io penso riguardo ad una tavola», bensì: «questa è una tavola». O invece dirò: «a me piace questa tavola». Nel primo caso non mi viene minimamente fatto di esprimere che ho un certo rapporto con la tavola, nel secondo caso si tratta proprio di questo rapporto. Con l'espressione: «io penso ad una tavola» entro già in quello stato eccezionale sopra caratterizzato in cui diviene oggetto dell'osservazione qualcosa che è sempre contenuto nella nostra attività spirituale, ma non come oggetto osservato.

11. La peculiare natura del pensare consiste nel fatto che il pensante dimentica il pensare mentre lo compie. Non è il pensare che occupa il pensante, ma l'oggetto osservato su cui pensa.

12. La prima osservazione che noi facciamo attorno al pensare è quindi questa: che esso è l'elemento inosservato della vita ordinaria del nostro spirito.

13. La ragione per la quale noi, nella vita quotidiana dello spirito, non osserviamo il pensare, consiste proprio in questo fatto: che il pensare si basa sulla nostra propria attività. Ciò che non produco io stesso si presenta nel campo della mia osservazione come qualcosa di oggettivo. Io vedo me stesso come di fronte a qualcosa che è sorto senza di me; ciò viene verso di me, ed io debbo prenderlo come il presupposto del mio pensare. Mentre io penso attorno a quell'oggetto, io ne sono assorbito, il mio sguardo è rivolto ad esso. Questa occupazione rappresenta appunto l'osservazione pensante. Non alla

mia attività, ma all'oggetto di quest'attività è rivolta la mia attenzione. In altre parole, mentre penso non vedo il mio pensare che io stesso produco, bensì l'oggetto del pensare, che io non produco.

14. Mi trovo nella medesima condizione persino quando lascio avverarsi lo stato di eccezione nel quale penso sopra il mio stesso pensare. Non posso mai osservare il mio pensare presente; io posso solo più tardi fare oggetto del pensare le esperienze che ho fatte riguardo al mio processo di pensiero. Se volessi osservare il mio pensare presente dovrei scindermi in due persone, una che pensa e l'altra che osserva se stessa mentre pensa. Ma ciò non posso fare. Posso compierlo soltanto in due atti distinti. Il pensare che deve essere osservato non è mai quello che si trova in attività, ma un altro. Se a questo scopo io faccia delle osservazioni sul mio stesso precedente pensare, o se segua il processo di pensiero di un'altra persona, o se finalmente io presupponga, come nel caso del moto delle palle di biliardo, un processo fittizio di pensiero, è indifferente:

15. Due cose non sono conciliabili, una produzione attiva e una contrapposizione riflessiva. Questo appare già nel primo libro di Mosè. Nei primi sei giorni della creazione Dio fa sorgere il mondo, e soltanto quando questo esiste vi è la possibilità di contemplarlo: «E Dio guardò tutto quel che aveva fatto: ed ecco, era molto buono». Così accade anche col nostro pensare. Deve prima esistere, se noi vogliamo osservarlo.

16. La ragione che ci rende impossibile l'osservare il nostro pensare nel suo svolgimento attuale d'ogni momento è la stessa che ce lo fa riconoscere come più immediato e intimo di ogni altro processo nel mondo. Appunto perché lo produciamo noi stessi, conosciamo ciò che è caratteristico del suo svolgimento e il modo in cui arriva a compimento. Ciò che negli altri campi dell'osservazione può essere scoperto solo per via indiretta, cioè il nesso causale e il mutuo rapporto dei singoli oggetti, per il pensare noi lo sappiamo in modo del tutto immediato. Dalla semplice osservazione io non so perché al lampo segua

il tuono; ma perché il mio pensiero colleghi il *concetto* di tuono con quello di lampo, io lo so immediatamente dal contenuto dei due concetti. Naturalmente non ha in ciò alcuna importanza il fatto che io abbia dei giusti concetti di lampo e di tuono. Il nesso dei due concetti, quali li ho, mi è chiaro per se stesso.

17. Questa trasparente chiarezza riguardo al processo del pensare è del tutto indipendente dalla nostra conoscenza delle sue basi fisiologiche. Io parlo qui del pensare in quanto esso ci si rivela dall'osservazione della nostra attività spirituale. Non considero affatto il modo in cui un procedimento materiale del mio cervello può produrne o influenzarne un altro mentre io sto compiendo un'operazione di pensiero. Ciò che io osservo nel pensare non consiste nel vedere quale processo entro il mio cervello colleghi il concetto di lampo con quello di tuono, ma che cosa mi spinga a mettere i due concetti in un determinato rapporto fra loro. La mia osservazione mi dice che nel connettere i pensieri io mi baso su nient'altro che sul loro contenuto, non sui processi materiali che hanno luogo nel mio cervello. Per un'epoca meno materialistica della nostra, quest'osservazione sarebbe naturalmente del tutto superflua. Ma al giorno d'oggi, in cui c'è chi crede che quando si sappia che cosa è la materia si sappia pure in qual modo la materia pensa, bisogna dire esplicitamente che si può ben parlare di pensiero senza invadere subito il campo della fisiologia del cervello. Per moltissimi uomini è oggi difficile afferrare il concetto del pensare nella sua purezza. Chi, alla rappresentazione del pensare come qui l'ho sviluppata, contrappone subito la proposizione di Cabanis: «I pensieri sono la secrezione del cervello, come il fiele è la secrezione del fegato o la saliva quella delle ghiandole salivali, ecc.», semplicemente non sa di che cosa io parli. Egli cerca d'afferrare il pensare attraverso un semplice processo di osservazione, come fa per altri oggetti del mondo. Ma per tal via non potrà mai afferrarlo, perché, come ho dimostrato, il pensare si sottrae propriamente all'osserva-

zione normale. Chi non può superare il materialismo manca della facoltà di collocarsi in quello stato di eccezione sopra descritto, per cui egli diviene cosciente di ciò che rimane incosciente in ogni altra attività dello spirito. Con chi non abbia la buona volontà di collocarsi in quel punto di vista è altrettanto impossibile discorrere del pensare, quanto il discorrere di colori con un cieco. Soltanto, egli non deve però credere che noi consideriamo il pensare come un insieme di processi fisiologici. Egli non spiega il pensare, proprio perché non lo vede.

18. Ma per chiunque abbia la capacità di osservare il pensare – e con un po' di buona volontà questa capacità può averla ogni uomo normalmente organizzato – tale osservazione è la più straordinariamente importante di quante egli ne possa fare. Poiché qui l'uomo osserva qualcosa che egli stesso produce: non si trova di fronte ad un oggetto a lui estraneo, ma alla sua stessa attività. Egli sa come sorge quello che osserva, vede i nessi e i rapporti. Vien conquistato così un punto fisso, dal quale si può con fondata speranza muovere verso la spiegazione di tutti gli altri fenomeni del mondo.

19. Il sentimento di possedere questo punto fisso indusse il fondatore della filosofia moderna, Renato Cartesio, a basare tutta la conoscenza umana sulla frase: «*Io penso, dunque sono*». Ogni altra cosa, ogni altro divenire, è là senza di me, non so se come verità, o come illusione o sogno. Una sola cosa io so in modo del tutto sicuro, in quanto io stesso la porto a sicura esistenza: il mio pensare. Abbia la sua esistenza anche un'altra origine, venga da Dio o da qualche altra parte, io sono certo che esso esiste nel senso in cui io stesso lo produco. Per dare un altro significato alla sua frase Cartesio non aveva, a tutta prima, nessuna giustificazione. Egli poteva soltanto intendere che entro il contenuto del mondo io mi afferro nel mio pensare come nella mia più propria originaria attività. È stato molto discusso su quel che significasse la seconda parte della proposizione: *dunque sono*. Non può aver

senso che sotto un unico aspetto. La più semplice affermazione che posso fare riguardo ad una cosa è che essa *é*, che esiste. Come questa esistenza si debba poi determinare più esattamente, al primo momento non posso dirlo per nessuna cosa che appaia all'orizzonte della mia esperienza. Bisogna prima, per ogni oggetto, esaminare i rapporti che esso ha con altri, per poter determinare in che senso si può parlare della sua esistenza. Un processo sperimentato può essere una somma di percezioni, ma può anche essere un sogno o un'allucinazione. In breve, non posso dire in quale senso esso esista. Questo, potrò anche non dedurlo dal processo, ma lo sperimenterò quando lo considererò in rapporto ad altre cose. Ma anche allora non potrò in fondo sapere se non in quale rapporto esso sta con queste cose. Il mio cercare arriva su terreno solido soltanto quando riesco a trovare un oggetto per il quale io possa ricavare il senso della sua esistenza dall'oggetto medesimo. Ma tale sono io stesso come essere pensante, in quanto do alla mia esistenza il contenuto preciso e poggiante in sé dell'attività pensante. Da qui posso io ora partire, e domandare: «Esistono le altre cose nello stesso senso o in un altro?».

20. Quando si prende il pensare come oggetto dell'osservazione, si aggiunge al restante contenuto osservato del mondo qualcosa che altrimenti sfugge all'attenzione; ma non si cambia il modo in cui l'uomo si contiene anche di fronte alle altre cose. Si aumenta il numero degli oggetti dell'osservazione, ma non il metodo dell'osservare. Quando si osservano le altre cose, si mescola nel divenire del mondo – in cui ora includo anche l'osservare – un processo che viene trascurato. È qualcosa di diverso da ogni altro divenire, qualcosa di cui non si tien conto. Ma quando considero il mio pensare, non c'è più nessun elemento trascurato, poiché quello che ora rimane nello sfondo è a sua volta soltanto il pensare. L'oggetto osservato è qualitativamente uguale all'attività che su di lui si dirige. Questa è un'altra proprietà caratteristica del pensare. Quando

lo rendiamo oggetto dell' osservazione, non ci vediamo obbligati a ricorrere all'aiuto di qualcosa di qualitativamente diverso, ma possiamo rimanere nel medesimo elemento.

21. Quando un oggetto, dato al di fuori di qualsiasi mio intervento, viene da me preso entro la trama del mio pensare, io vado al di là dell'osservazione, e vien fatto di domandare: «Che cosa mi autorizza a far ciò? Perché non lascio l'oggetto agire semplicemente su di me? in che modo è possibile che il mio pensare abbia un rapporto con l'oggetto?». Queste sono domande che si deve porre chiunque rifletta sui processi del suo proprio pensiero. Ma esse cadono quando si rifletta sul pensare stesso. Noi non aggiungiamo nulla di estraneo al pensare; quindi non c'è bisogno di giustificarsi di una simile aggiunta.

22. Schelling dice: «Conoscere la natura, significa creare la natura». Chi prendesse alla lettera queste parole dell'ardito filosofo della natura dovrebbe rinunziare per tutta la vita ad ogni conoscenza della natura stessa. Infatti la natura già esiste, e per crearla una seconda volta bisognerebbe conoscere i principii secondo i quali è sorta. Per la natura che ora si volesse creare, bisognerebbe cercare le condizioni d'esistenza in quella che già esiste. Questa ricerca, che dovrebbe precedere il rifacimento, sarebbe però la conoscenza della natura, persino nel caso che dopo la ricerca si rinunziasse completamente al rifacimento. Solo una natura non ancora esistente potrebbe essere creata senza *precedentemente* essere conosciuta.

23. Quello che con la natura è impossibile – il creare prima di conoscere – col pensare noi lo facciamo. Se volessimo aspettare di conoscere il pensare prima di pensare, non arriveremmo mai a pensare. Dobbiamo risolutamente pensare per poter poi, per mezzo dell'osservazione di ciò che noi stessi abbiamo fatto, arrivare alla conoscenza di esso. Per l'osservazione del pensare dobbiamo noi stessi creare prima un oggetto. Per l'esistenza di tutti gli altri oggetti è stato invece provveduto senza la nostra cooperazione.

24. A questa mia proposizione riguardante il pensare, si potrebbe facilmente contrapporre, come ugualmente giustificata, la seguente altra: «Anche per digerire non si può aspettare di aver osservato il processo della digestione». Sarebbe però un'obiezione simile a quella che Pascal faceva a Cartesio contrapponendogli il detto: «Io vado a passeggio, dunque sono». Senza dubbio, devo ben digerire prima di studiare il processo fisiologico della digestione; ma il paragone col pensare reggerebbe soltanto se io poi volessi non considerare col pensiero la digestione, ma mangiarla e digerirla. E non è senza ragione il fatto che la digestione non può divenire oggetto del digerire, mentre il pensare può benissimo divenire oggetto del pensare.

25. È dunque indubitato che col pensare noi teniamo il divenire del mondo per un lembo, dove noi dobbiamo essere presenti se qualcosa deve prodursi. E questo è proprio quel che importa. Questa è appunto la ragione per cui le cose stanno di fronte a me così enigmatiche: cioè che io non prendo nessuna parte al loro prodursi. Me le trovo semplicemente davanti; del pensare, invece, io so come si produce. E perciò l'unico punto di partenza originario per la considerazione di tutto il divenire del mondo è proprio il pensare.

26. Voglio qui rilevare un errore molto diffuso, riguardante il pensare. Esso consiste nel dire: «Il pensare, quale è in se stesso, non ci è dato in nessun luogo. Quel pensare che collega le osservazioni delle nostre esperienze e vi innesta una rete di concetti, non è affatto uguale a quello che più tardi estraiamo dagli oggetti dell'osservazione e facciamo oggetto del nostro studio. Quello che in un primo tempo intessiamo incoscientemente nelle cose, è tutt'altro da quello che poi coscientemente ne tiriamo di nuovo fuori».

27. Chi così conclude, non capisce che in tal modo non gli è proprio possibile di sfuggire al pensare. Io non posso affatto uscir fuori dal pensare, quando mi metto a considerare il pensare. Se si vuol distinguere un pensare pre-cosciente da un

successivo pensare cosciente, non si deve però dimenticare che questa è una distinzione completamente esteriore, che con la cosa in sé non ha nulla a che fare. Io non faccio di una cosa un'altra solo perché la considero col pensiero. Posso ben figurarmi che un essere dotato di organi di senso del tutto diversi dai miei e di un'intelligenza funzionante pure in modo diverso, abbia di un cavallo una rappresentazione del tutto diversa dalla mia, ma non posso figurarmi che il mio proprio pensare divenga un altro solo perché l'osservo. Io stesso osservo ciò che io stesso produco. Qui non si sta parlando di come il mio pensare possa apparire ad un'intelligenza diversa dalla mia, ma di come esso appare a me. In ogni modo, però, l'immagine del *mio* pensare non può essere più vera, in un'altra intelligenza, di quella che ne ho io stesso. Solo quando non fossi io stesso l'essere pensante, e il pensare venisse a me come attività di un altro essere a me estraneo, potrei dire che la mia immagine del pensare risulterebbe, sì, in un determinato modo, ma non potrei però sapere che cosa sia in se stesso il pensare di quell'essere.

28. Ma per il momento io non ho il minimo motivo di guardare il mio proprio pensare da un altro punto di vista. Io considero tutto il resto del mondo per mezzo del pensare. Come potrei fare un'eccezione per il mio pensare?

29. Con ciò ritengo sufficientemente giustificato se, nella considerazione del mondo, io parto dal pensare. Quando Archimede ebbe inventato la leva, credette di poter con essa sollevare dai cardini il cosmo intero, purché gli si desse un punto su cui appoggiare il suo strumento. Aveva bisogno di qualcosa che si reggesse su di sé e non su un'altra cosa. Nel pensare noi abbiamo un principio che sussiste per se stesso. Si parta dunque da qui, per tentare di comprendere il mondo. Col pensare noi possiamo afferrare il pensare stesso. La questione è ora di vedere se per suo mezzo possiamo afferrare anche qualche altra cosa.

30. Finora ho parlato del pensare senza tener conto del suo

portatore, cioè della coscienza umana. La maggior parte dei filosofi contemporanei mi obietteranno: «Prima che ci sia un pensare, deve esserci una coscienza; quindi bisogna partire dalla coscienza e non dal pensare; non vi è pensare senza coscienza». A ciò io debbo ribattere: «Per riuscire a chiarire quale rapporto esista fra pensare e coscienza, devo cominciare col pensarvi su. In tal modo metto prima il pensare». A questo si può rispondere: «Quando il filosofo vuole *comprendere* la coscienza, egli si serve del pensare, e in questo senso dunque lo presuppone; ma nel corso ordinario della vita il pensare sorge entro la coscienza, quindi presuppone questa». Se questa risposta venisse data al creatore del mondo il quale volesse creare il pensare, essa sarebbe senza dubbio giustificata. Non si può naturalmente far nascere il pensare, prima di aver fatto sorgere la coscienza. Ma per il filosofo non si tratta di creare il mondo, bensì di comprenderlo. Egli deve perciò cercare i punti di partenza non per la creazione, ma per la comprensione del mondo. Mi sembra molto strano che si rimproveri al filosofo di preoccuparsi anzitutto della giustezza dei suoi principii e non contemporaneamente degli oggetti che egli vuole comprendere. Il creatore del mondo doveva anzitutto sapere come trovare un portatore per il pensiero, ma il filosofo deve cercare un fondamento sicuro su cui appoggiarsi per comprendere ciò che già esiste. Che cosa ci serve partire dalla coscienza e sottoporla all'analisi pensante, se prima nulla sappiamo attorno alla possibilità di ottenere una spiegazione delle cose per mezzo dell'analisi *pensante?*

31. Dobbiamo dapprima considerare il pensare in modo del tutto neutrale, senza una relazione con un soggetto pensante o con un oggetto pensato. In soggetto e oggetto abbiamo infatti già dei concetti formati. Non si può negare che *prima che si possa comprendere ogni altra cosa, deve essere compreso il pensare.* Chi nega ciò non si accorge che egli, come uomo, non è il primo anello della catena della creazione, ma l'ultimo. Perciò, in vista di una spiegazione del mondo per mezzo di

concetti, non si può partire dagli elementi cronologicamente primi dell'esistenza, bensì da quello che ci è dato come il più prossimo ed intimo. Non possiamo trasportarci con un salto all'inizio del mondo per cominciare da lì la nostra osservazione, ma dobbiamo partire dal momento presente e vedere se possiamo risalire dal più recente al più antico. Fino a che la geologia ha parlato di immaginarie rivoluzioni per spiegare lo stato attuale della terra, non ha fatto che brancolare nel buio. Soltanto quando ha cominciato a prendere per punto di partenza lo studio dei fenomeni che si svolgono ancora oggi sulla terra e da essi é risalita a trarre conclusioni riguardo al passato, è entrata sopra un terreno solido. Fino a che la filosofia accetterà tutti i possibili principii come atomo, moto, materia, volontà, incosciente, resterà campata in aria. Solo quando il filosofo considererà l'assolutamente ultimo come suo primo, potrà arrivare alla mèta. E l'assolutamente ultimo cui è pervenuta l'evoluzione del mondo è il *pensare*.

32. Vi sono uomini che dicono: «Noi non possiamo stabilire con sicurezza se il nostro pensare sia in sé giusto o no. In conseguenza di questo fatto, il nostro punto di partenza rimane in ogni caso malsicuro». Questo è proprio altrettanto ragionevole che sollevare il dubbio, se un albero sia in sé giusto o no. Il pensare è un fatto; e non ha senso parlare della giustezza o della falsità di un fatto. Io posso tutt'al più avere il dubbio se il pensare venga giustamente adoperato, come posso dubitare se un certo albero dia o no un legname adatto per un determinato uso. Mostrare in che senso l'applicazione del pensare al mondo sia giusta o falsa, sarà appunto compito di questo libro. Posso comprendere che qualcuno dubiti che per mezzo del pensare si possa determinare qualcosa riguardo al mondo, ma mi riesce incomprensibile che qualcuno possa mettere in dubbio la giustezza del pensare in sé.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

33. Nelle precedenti considerazioni si è indicata la significativa differenza esistente fra il pensare e tutte le altre attività dell'anima, come un fatto che risulta ad un'osservazione realmente spregiudicata. Chi non voglia osservare così, spregiudicatamente, sarà tentato di opporre a questi ragionamenti delle obiezioni come le seguenti: «Se io penso su di una rosa, esprimo con ciò unicamente un rapporto fra il mio «io» e la rosa, così come quando sento la bellezza di quella rosa. Nel pensare sorge un rapporto fra «io» e «oggetto» allo stesso modo che, per esempio, nel sentire o nel percepire». Chi solleva questa obiezione non tiene in considerazione che *solamente* nell'attività pensante l'«io» sa che, fin dentro in tutte le ramificazioni di quell'attività, il suo essere è *una sola cosa* con l'elemento attivo. Assolutamente in nessun'altra attività dell'anima si verifica questo caso. Quando, per esempio, si ha un sentimento di piacere, un'osservazione sottile permette di distinguere benissimo fino a qual punto l'«io» si senta tutt'uno con un elemento attivo, e fino a qual punto vi sia in lui un elemento passivo, così che il piacere, per l'«io», sorge spontaneamente. Lo stesso avviene per le altre attività dell'anima. Solamente non bisogna far confusione fra l'«avere immagini mentali» e l'elaborare pensieri mediante il pensare. Immagini mentali possono sorgere nell'anima in modo sognante, come vaghi suggerimenti. Questo non è *pensare.* Certo, qualcuno potrebbe dire: se s'intende il pensare in tal modo, in questo pensare sta nascosto il volere, e non si ha allora a che fare soltanto col pensare, ma anche con la volontà del pensare. Questa osservazione, tuttavia, autorizzerebbe solo a dire che il vero pensare deve sempre essere voluto. Ma ciò non ha nulla a che fare con la definizione del pensare, quale è stata data in queste nostre considerazioni. L'essenza del

pensare rende pur sempre necessario che quest'ultimo sia *voluto;* quello che importa è che non sia voluto nulla che, mentre si compie, non appaia davanti all'«io» assolutamente come attività sua propria, da esso controllabile. Bisogna anzi dire che il pensare, proprio *a cagione* della sua essenza che qui si è messa in valore, appare, a chi l'osserva, interamente voluto. Chi si dà la pena di compenetrare veramente tutto quello che va preso in considerazione nel giudicare il pensare, non può fare a meno di osservare che a questa attività dell'anima è peculiare la proprietà di cui si è qui parlato.

34. Da una persona, di cui l'autore di questo libro ha grande stima come pensatore, gli è stato obiettato che non è possibile parlare del pensare come qui si è fatto, perché ciò che si crede di osservare come pensare attivo non sarebbe che una parvenza. In realtà si osserverebbero soltanto i risultati di un'attività non cosciente che sta a base del pensare. Solo per il fatto che questa attività non cosciente non verrebbe appunto osservata, sorgerebbe l'illusione che il pensiero osservato sorga di per sé, allo stesso modo in cui si crede di vedere del movimento nel rapido susseguirsi di luci date da scintille elettriche. Anche questa obiezione poggia solamente sopra una visione imprecisa dello stato di fatto. Chi la muove, non considera che è l'«io» stesso che, stando *nel* pensare osserva la *propria* attività. Per poter essere ingannato, come nel caso del rapido susseguirsi di luci date da scintille elettriche, l'«io» dovrebbe trovarsi fuori del pensare. Si potrebbe piuttosto dire: chi fa un simile paragone s'inganna grandemente, come chi, vedendo una luce in movimento, volesse senz'altro dire che in ogni punto dove appare, essa viene riaccesa da mano ignota. No, chi nel pensare vuol vedere qualcosa di diverso da ciò che vien prodotto nell'«io» stesso come attività osservabile, deve anzitutto rendersi cieco di fronte al semplice dato di fatto, evidente all'osservazione, per poter poi mettere a base del pensare un'attività ipotetica. Chi non si rende cieco

in questo modo, deve riconoscere che tutto quanto così egli «pensa in aggiunta» al pensiero, conduce lontano dalla vera essenza di esso. L'osservazione spregiudicata constata che all'essenza del pensare non si può attribuire nulla che non si trovi *nel* pensare stesso. Non è possibile arrivare a qualcosa che *produca* il pensare, se si esce dalla sfera del pensare.

IV

IL MONDO COME PERCEZIONE

1. Attraverso il pensare sorgono *concetti e idee*. Che cosa sia un concetto non può essere detto con parole. Le parole possono soltanto rendere attento l'uomo al fatto che egli ha dei concetti. Quando qualcuno vede un albero, il suo pensare reagisce sulla sua osservazione: all'oggetto si aggiunge una controparte ideale, e l'uomo considera l'oggetto e la controparte ideale come appartenentisi reciprocamente. Quando l'oggetto sparisce dal suo campo d'osservazione, sopravvive solo la controparte ideale. Quest'ultima è il concetto dell'oggetto. Quanto più la nostra esperienza si allarga, tanto più cresce la somma dei nostri concetti. I concetti non rimangono però isolati: si riuniscono a formare un insieme secondo certe leggi. Ad esempio, il concetto «organismo» si unisce con quelli di «evoluzione, crescita». Altri concetti derivanti da cose singole si fondono completamente in uno: tutti i concetti che io mi formo di singoli leoni, si fondono, per esempio, nel concetto generale di «leone». In tal modo i singoli concetti si collegano fra loro in un sistema concettuale chiuso, nel quale ciascuno ha il suo posto particolare. Qualitativamente, le idee non sono diverse dai concetti; sono concetti più ricchi di contenuto, più saturi, che abbracciano di più. Debbo attribuire particolare valore al fatto che qui, a questo punto, si faccia attenzione che io ho preso come punto di partenza il *pensare,* e non i *concetti e le idee,* che soltanto mediante il pensare possono essere conquistati, e quindi presuppongono già il pensare. Perciò non si può applicare senz'altro ai concetti quello che ho

detto riguardo alla natura del pensare, il quale non poggia che su se stesso, non è determinato da nulla. (Faccio espressamente questa osservazione perché in ciò consiste la mia differenza da Hegel: egli pone infatti il concetto come elemento primo ed originario).

2. Il concetto non può venir ricavato dall'osservazione. Questo si rileva già dalla circostanza che l'uomo, durante la sua crescita, non si forma che lentamente e gradatamente i concetti degli oggetti che lo circondano. I concetti si aggiungono all'osservazione.

3. Un filosofo contemporaneo molto letto, Herbert Spencer, descrive il processo spirituale che noi compiamo di fronte all'osservazione con le seguenti parole: «Se, camminando attraverso i campi in un giorno di settembre, udiamo un fruscio a qualche passo davanti a noi, e sulla sponda del fossato, da cui ci è sembrato che il fruscio provenisse, vediamo che l'erba si muove, noi probabilmente marciamo diritti su quel punto, per vedere che cosa produceva il fruscio e l'agitarsi dell'erba. Al nostro avvicinarsi, una pernice si alza a volo dal fosso, e la nostra curiosità è allora appagata: noi abbiamo quella che chiamiamo una spiegazione dei fenomeni. Se riflettiamo bene, tale spiegazione deriva dal fatto che in vita nostra abbiamo già infinite volte notato come un'alterazione dello stato di riposo di piccoli corpi è spesso accompagnato dal moto di altri corpi che vi si trovano in mezzo, e poiché abbiamo poi generalizzato i rapporti fra tali alterazioni e tali moti, noi riteniamo una particolare alterazione come spiegata non appena troviamo che essa costituisce un esempio di detti rapporti». Tale fenomeno, però, guardato in modo più preciso, si presenta in maniera assolutamente diversa da quella qui descritta. Quando io sento un fruscio, cerco anzitutto il concetto per questa osservazione. Soltanto questo concetto mi apre la strada al di là del fruscio. Chi non pensi oltre, sente solo il fruscio e se ne sta contento. Attraverso il mio riflettere, mi riesce però chiaro che debbo considerare il fruscio come effetto. Dunque soltanto

quando ho congiunto il concetto di *effetto* con la percezione del fruscio, sono spinto ad oltrepassare la singola osservazione e a cercare una *causa.* Il concetto di effetto chiama quello di causa, ed io mi metto a cercare l'oggetto-causa, che scopro sotto l'aspetto della pernice. Ma questi concetti di causa ed effetto io non posso mai ottenerli dalla semplice osservazione per quanto estesa a numerosissimi casi. L'osservazione suscita il pensare, e questo soltanto mi indica la via per collegare la singola esperienza con un'altra.

4. Se si pretende che una «scienza rigorosamente oggettiva» ricavi il suo contenuto soltanto dall'osservazione, si deve nello stesso tempo pretendere che essa rinunzi del tutto al pensare. Questo, infatti, per sua natura va sempre al di là dell'osservato.

5. Ma ora è il momento di passare dal pensare all'essere pensante, perché attraverso l'essere pensante il pensare viene collegato con l'osservazione. La coscienza umana è il palcoscenico dove concetto e osservazione si incontrano e vengono collegati fra loro. Una tale coscienza (umana) viene però, con questo, già caratterizzata. Essa é l'intermediario fra pensiero e osservazione. In quanto l'uomo osserva un oggetto, questo gli appare come dato: in quanto pensa, egli appare a se stesso come attivo. Considera la cosa come *oggetto, e* se stesso come *soggetto* pensante. In quanto dirige il suo pensare sull'osservazione, ha coscienza degli oggetti; in quanto dirige il pensare su se stesso, ha coscienza di sé o *autocoscienza.* La coscienza umana deve necessariamente essere sempre anche autocoscienza, poiché è coscienza *pensante.* Infatti se il pensare rivolge lo sguardo sulla sua propria attività ha, come oggetto, la sua originaria essenza, dunque il suo soggetto.

6. Non si deve però trascurare che soltanto con l'aiuto del pensare noi possiamo designarci come soggetto e contrapporci agli oggetti. Perciò il pensare non deve mai venir considerato come un'attività puramente soggettiva. Il pensare è *al di là* di soggetto e oggetto. Esso forma questi due concetti come forma tutti gli altri. Quando noi, come soggetto pensante, ci

formiamo il concetto di un oggetto, non dobbiamo prendere il relativo processo come qualcosa di puramente soggettivo. Quello che compie il processo non è il soggetto, ma il pensare. Non è che il soggetto pensi per il fatto di essere soggetto; bensì esso appare a se stesso come soggetto perché ha la facoltà di pensare. L'attività che l'uomo svolge come essere *pensante* non è dunque puramente soggettiva, ma non è nè soggettiva né oggettiva: è al di là di questi due concetti. Io non posso mai dire che il mio soggetto individuale pensa: esso vive, piuttosto, grazie al pensare. Il pensare è con ciò un elemento che mi porta oltre me stesso e mi collega con gli oggetti. Però nello stesso tempo mi divide da essi, in quanto mi contrappone ad essi come soggetto.

7. Su ciò riposa la doppia natura dell'uomo: egli pensa, e con questo abbraccia se stesso e il resto del mondo; ma nello stesso tempo egli deve, per mezzo del pensare, determinarsi come un individuo che sta di fronte alle cose. Ora però ci viene da chiederci: «In che modo l'altro elemento, che abbiamo finora indicato solo come oggetto dell'osservazione e che si incontra con il pensare nella coscienza, penetra nella coscienza stessa?».

8. Dobbiamo, per rispondere a tale domanda, toglier via dal nostro campo di osservazione tutto ciò che vi è stato già portato col pensiero. Infatti il contenuto della nostra coscienza è sempre pervaso da concetti nei modi più variati.

9. Dobbiamo rappresentarci un essere che, sorgendo dal nulla con intelligenza umana pienamente sviluppata, si affacci al mondo. Quello di cui si accorgerebbe prima di mettere in attività il suo pensare è il puro contenuto dell'osservazione. Il mondo non gli mostrerebbe che un aggregato sconnesso di *oggetti di sensazione:* colori, suoni, sensazioni di pressione, di calore, gustative, olfattive; e poi sentimenti di piacere e di dispiacere. Questo aggregato è il contenuto dell'osservazione pura, priva di pensiero. Di fronte ad esso sta il pensare, pronto a svolgere la sua attività non appena trovi un punto di presa.

L’esperienza presto insegna che esso se lo trova. Il pensare è in grado di tirar dei fili da un elemento di osservazione ad un altro. Esso congiunge determinati concetti con questi elementi, e così li mette in rapporto. Abbiamo visto più sopra come un improvviso fruscìo venga collegato subito con un’altra osservazione attraverso il fatto che noi riconosciamo il primo come effetto della seconda.

10. Se noi ci ricorderemo che l’attività del pensare non deve affatto essere concepita come soggettiva, non saremo nemmeno tentati a credere che tali rapporti stabiliti dal pensare abbiano un valore puramente soggettivo.

11. Si tratta ora di cercare, per mezzo della riflessione pensante, quale rapporto vi sia fra il contenuto dell’osservazione datoci per via immediata, di cui abbiamo sopra parlato, e il nostro soggetto cosciente.

12. Data l’indeterminatezza del linguaggio corrente, mi sembra necessario intendermi col lettore riguardo all’uso di una parola che adopererò spesso in seguito. Chiamerò gli oggetti immediati di sensazioni, dei quali ho più sopra parlato, *percezioni,* in quanto il soggetto cosciente ne prende conoscenza attraverso l’osservazione. Con tale nome non indico dunque il processo dell’osservazione, ma *l’oggetto* dell’osservazione stessa.

13. Non scelgo il vocabolo *sensazione* perché esso ha in fisiologia un senso determinato che è più ristretto di quello del mio concetto di percezione. Un sentimento in me stesso posso ben designarlo come percezione, ma non come sensazione nel senso fisiologico. Anche del mio sentimento io prendo conoscenza mediante il fatto che esso diventa per me *percezione*. E il modo in cui per mezzo dell’osservazione acquistiamo conoscenza del nostro pensare, è tale che anche questo pensare, al suo primo rivelarsi alla nostra coscienza, possiamo chiamarlo una percezione.

14. L’uomo semplice considera le sue percezioni nel senso in cui immediatamente gli appaiono, come cose che hanno un’esi-

stenza completamente indipendente da lui. Quando vede un albero, pensa dapprima che esso veramente stia lì nel posto ove è diretto il suo sguardo, con la figura che egli vede, coi colori che hanno le sue varie parti, e così via. Quando lo stesso uomo vede, al mattino, apparire il sole all'orizzonte come un disco, e segue poi il cammino di questo disco, egli ritiene che tutto ciò esista e si svolga veramente (in sé) nel modo che egli osserva. E rimane attaccato a tale opinione fino a che non incontra altre percezioni che ad essa contraddicono. Il bambino che non ha ancora esperienza di distanze, cerca di afferrare con le mani la luna, e corregge ciò che a prima vista aveva ritenuto per reale soltanto quando una seconda percezione si trova in contraddizione con la prima. Ogni ampliamento della cerchia delle mie percezioni mi costringe a correggere la mia immagine del mondo. Ciò si verifica sia nella vita quotidiana sia nell'evoluzione spirituale dell'umanità. L'immagine che gli antichi si facevano della relazione della terra con il sole e gli altri corpi celesti, dovette essere sostituita da Copernico con un'altra, perché non andava più d'accordo con altre percezioni che prima erano sconosciute. Quando il dottor Franz operò un cieco-nato, questi dichiarò che prima dell'operazione, attraverso le percezioni del suo senso del tatto, si era fatta una tutt'altra immagine della grandezza degli oggetti. Egli dovette correggere le sue percezioni tattili per mezzo delle sue percezioni visive.

15. Da che cosa proviene che noi siamo obbligati a tali continue rettificazioni delle nostre osservazioni?

16. Una semplice riflessione dà la risposta a questa domanda. Quando mi trovo ad un'estremità di un viale, gli alberi all'altra estremità, lontana da me, mi appaiono più piccoli e più ravvicinati fra loro che non quelli prossimi a me. Non appena cambio posto d'osservazione, la mia immagine percettiva diventa un'altra. Quindi l'aspetto sotto cui essa mi si presenta dipende da una circostanza che non è connessa con l'oggetto, bensì con me che percepisco. Per il viale, è del tutto indifferente il

posto in cui mi trovo, ma l'immagine che io ricevo da *esso* ne dipende invece sostanzialmente. Parimenti per il sole e per il sistema planetario è del tutto indifferente che gli uomini li guardino proprio dalla terra. Ma l'immagine percettiva che agli uomini si presenta è determinata da questa loro sede. Questa dipendenza dell'immagine percettiva dal nostro posto di osservazione è la più facile da riconoscere. Già più difficile è l'imparare a conoscere la dipendenza del mondo delle percezioni dalla nostra organizzazione corporea e spirituale. La fisica ci insegna che dentro lo spazio in cui udiamo un suono si verificano delle vibrazioni dell'aria, e che anche il corpo, in cui cerchiamo l'origine del suono, presenta un movimento vibratorio delle sue parti. Noi percepiamo tale movimento come suono soltanto se abbiamo un orecchio normalmente organizzato: senza di questo, il mondo ci rimarrebbe eternamente muto. La fisiologia ci dice che esistono uomini i quali non percepiscono nulla della splendida festa di colori che ci circonda: la loro immagine percettiva presenta soltanto gradazioni di chiaro e di scuro. Ad altri manca solo la percezione di un determinato colore, per esempio del rosso: la loro immagine del mondo manca di questo tono di colore, ed è quindi effettivamente diversa da quella dell'uomo comune. La dipendenza della mia immagine percettiva dal mio luogo d'osservazione, la chiamerei una dipendenza matematica, quella dalla mia organizzazione una dipendenza qualitativa. Dalla prima sono determinati i rapporti di grandezza e le reciproche distanze delle mie percezioni, dalla seconda la qualità di queste. Che io veda rossa una superficie rossa, è una determinazione qualitativa che dipende dall'organizzazione del mio occhio.

17. Le mie immagini percettive sono dunque a tutta prima soggettive. Il riconoscimento del carattere soggettivo delle nostre percezioni può facilmente portare a dubitare se a base di esse vi sia veramente qualcosa di oggettivo. Quando sappiamo che una percezione, per esempio quella del colore rosso o di una certa nota musicale, non è possibile senza una determinata confor-

mazione del nostro organismo, si può facilmente essere portati a credere che essa, prescindendo dal nostro organismo soggettivo, non abbia alcuna consistenza, e che senza l'atto del percepire, del quale è oggetto, essa non abbia alcun genere di esistenza. Quest'idea ha trovato un classico sostenitore George Berkeley, il quale riteneva che l'uomo, dal momento in cui fosse diventato cosciente dell'importanza del soggetto per la percezione, non potesse più credere ad un mondo esistente senza lo spirito cosciente. Egli dice: «Alcune verità sono così vicine a noi e cosi evidenti, che basta aprire gli occhi per vederle. Una di queste è, a mio parere, l'importante sentenza che tutto il coro dei cieli e tutto ciò che appartiene alla terra, in una parola tutti i corpi che compongono il possente edificio del mondo, non hanno nessuna sussistenza al di fuori dello spirito; che il loro essere consiste nel loro venir percepiti o venir conosciuti; e che di conseguenza, fino a che non vengono realmente percepiti da me o non esistono nella mia coscienza né in quella di un altro spirito creato, essi, o non esistono affatto, o esistono solo nella coscienza di uno spirito eterno». Secondo questo modo di vedere, della percezione non rimane nulla, se si fa astrazione dal «venir percepita». Non ci sono colori se non si vedono; non ci sono suoni quando non si odono. E altrettanto come colori e suoni non esistono estensione, forma, movimento al di fuori dell'atto percettivo. In nessun caso noi vediamo soltanto estensione o soltanto forma; queste sono sempre congiunte col colore o con altre proprietà indiscutibilmente dipendenti dalla nostra soggettività. Se queste ultime scompaiono insieme con la nostra percezione, deve avvenire lo stesso delle prime, che sono ad essa legate.

18. All'obiezione che, se anche figura, colore, suono, ecc. non hanno altra esistenza che quella entro l'atto percettivo, vi debbano pur essere cose che esistono senza la coscienza, ed a cui le immagini percettive coscienti sono simili, la predetta corrente di pensiero risponde: «Un colore può esser simile solo

ad un colore, e una figura ad una figura. Le nostre percezioni possono essere simili solo a nostre percezioni, e a nessun'altra cosa. Anche ciò che chiamiamo un oggetto non è altro che un gruppo di percezioni che son legate fra loro in un determinato modo. Se da una tavola tolgo via forma, colore, estensione, ecc., cioè tutto quello che è solo mia percezione, non ne resta nulla». Un tal modo di ragionare, proseguito conseguentemente, porta a sostenere quanto segue: «Gli oggetti delle mie percezioni esistono solamente grazie a me, cioè in quanto e per quanto io li percepisco: scompaiono col cessare della percezione e non hanno senso senza di essa. Al di fuori delle mie percezioni, io non so nulla e non posso sapere nulla di nessun oggetto».

19. Contro questa opinione non c'è niente da opporre, finché si considera solo in generale la circostanza che la percezione condizionata dall'organizzazione del soggetto. La cosa si presenterebbe però essenzialmente diversa se noi fossimo in grado di indicare qual è la funzione che il nostro percepire ha nel formarsi di una percezione. Sapremmo allora che cosa avviene nella percezione durante il percepire, e potremmo anche determinare che cosa vi deve essere già prima che essa venga percepita.

20. Con ciò la nostra attenzione è trasportata dall'oggetto della percezione al soggetto della medesima. Io percepisco non solo altre cose, ma anche me stesso. La percezione di me stesso ha anzitutto questo contenuto: che io sono ciò che è permanente di fronte al continuo andirivieni delle immagini percettive. La percezione dell'io può sempre sorgere nella mia coscienza mentre ho altre percezioni. Quando sono immerso nella percezione di un dato oggetto, io ho da principio coscienza solamente di esso. A ciò può aggiungersi la percezione di me stesso: allora non sono cosciente solo dell'oggetto, ma anche della mia personalità, che si contrappone all'oggetto e lo osserva. Non vedo soltanto un albero, ma so anche che *sono io* che lo vedo. Riconosco inoltre che qualcosa avviene in me,

mentre osservo l'albero. Se l'albero scompare dal mio campo visivo, nella mia coscienza rimane una traccia di quel processo: un'immagine dell'albero. Questa immagine, durante la mia osservazione, si è legata col mio sé. Il mio sé si è arricchito: il suo contenuto ha accolto un nuovo elemento. Io chiamo tale elemento la mia *rappresentazione* dell'albero. Non arriverei mai a poter parlare di *rappresentazioni,* se non le sperimentassi nella percezione del mio sé. Le percezioni andrebbero e verrebbero: io le lascerei passare. Solo per il fatto che io percepisco il mio sé e osservo che con ogni percezione si modifica anche il contenuto *di esso,* mi vedo obbligato a mettere in relazione l'osservazione dell'oggetto col mio proprio cambiamento di stato ed a parlare di una mia rappresentazione.

21. Io percepisco la rappresentazione nel mio sé allo stesso modo in cui percepisco, negli altri oggetti, colori, suoni e così via. Posso anche fare una differenza, chiamando questi altri oggetti, che stanno di fronte a me, col nome di *mondo esteriore,* mentre chiamo il contenuto della percezione del mio sé col nome di *mondo interiore.* Il misconoscimento dei rapporti fra rappresentazione e oggetto ha portato i più grandi equivoci nella filosofia moderna. Si è messo in evidenza il mutamento che avviene in noi, la modificazione che il mio sé sperimenta, e si è perduto completamente di vista l'oggetto che provoca la modificazione. Si è detto: «Noi non percepiamo gli oggetti, ma soltanto le nostre rappresentazioni. Io non posso saper nulla della tavola in sé, che è oggetto della mia osservazione, ma solo del mutamento che avviene in me mentre percepisco la tavola». Questa concezione non deve essere confusa con quella di Berkeley prima ricordata. Berkeley afferma la natura soggettiva del mio contenuto percettivo, ma non dice che io posso conoscere soltanto dalle mie rappresentazioni. La mia conoscenza rimane per lui limitata alle mie rappresentazioni, in quanto egli ritiene che non vi siano oggetti al di fuori del campo delle rappresentazioni. Ciò che io vedo come tavola, non esiste più – nel senso di Berkeley – appena io

non vi dirigo più lo sguardo. Perciò Berkeley fa sorgere le mie percezioni direttamente attraverso la potenza di Dio. Io vedo una tavola, perché Dio suscita in me tale percezione. Berkeley non conosce quindi altri esseri reali fuorché Dio e gli spiriti umani. Ciò che noi chiamiamo mondo esiste solo dentro gli spiriti. Quello che l'uomo semplice chiama mondo esterno, natura corporea, non esiste per Berkeley. Contro questa concezione sta quella kantiana ora dominante, che limita la nostra conoscenza del mondo alle nostre rappresentazioni, non perché sia convinta che non vi possano essere altre cose al di fuori di queste rappresentazioni, ma perché ritiene che noi siamo organizzati in modo da poterci render conto soltanto delle modificazioni del nostro proprio sé, non però delle cose in sé che producono queste modificazioni. Dalla circostanza che io conosco soltanto le mie rappresentazioni, i kantiani non deducono che non vi sia nessun'altra esistenza indipendente da quelle rappresentazioni, ma soltanto che il soggetto non può accogliere tale altra esistenza direttamente in sé, «può soltanto, per mezzo dei suoi pensieri soggettivi, immaginarla, fingerla, pensarla, conoscerla, forse neppure conoscerla.!» (cfr. O. Liebmann, *Per l'analisi della realtà,* pag. 28). Con questo credono di dire qualcosa di assolutamente certo, qualcosa che non abbisogna di nessuna dimostrazione. «Il primo punto fondamentale, che il filosofo deve portare in se stesso a chiara coscienza, consiste nel riconoscere che il nostro sapere non si estende *da principio* al di là delle nostre rappresentazioni. Le nostre rappresentazioni sono l'unica cosa che noi direttamente apprendiamo e sperimentiamo; e appunto perché le apprendiamo direttamente, il dubbio più radicale non può sottrarci la conoscenza di esse. Invece la conoscenza che va al di là delle nostre rappresentazioni – prendo la parola *rappresentazioni* nel senso più largo, facendovi rientrare qualunque fatto psichico – non é protetta contro il dubbio. Perciò *all'inizio del filosofare* dev'essere posto esplicitamente come incerto ogni sapere che vada al di là delle rappresentazioni».

Così comincia Volkelt il suo libro *La teoria della conoscenza di Emanuele Kant.* Quello che così è esposto come verità immediata ed evidente, è però in realtà il risultato di un ragionamento che procede come segue: «L'uomo primitivo crede che gli oggetti, quali egli li percepisce, esistano anche al di fuori della sua coscienza. Ma la fisica, la fisiologia e la psicologia sembrano invece insegnare che per le nostre percezioni è necessario il nostro organismo, e che, di conseguenza, non possiamo sapere nulla di alcuna cosa, fuorché quanto ci fornisce il nostro organismo. Le nostre percezioni sono perciò modificazioni del nostro organismo, non cose in sé». Il ragionamento qui accennato è infatti quello che, secondo Eduard von Hartmann, deve portare alla convinzione della fondatezza del principio che noi non possiamo avere una conoscenza diretta se non delle nostre rappresentazioni (cfr. la sua opera: *Il problema fondamentale della teoria della conoscenza,* pagg. 16-40). Poiché noi troviamo, fuori del nostro organismo, delle vibrazioni dei corpi e dell'aria che ci si presentano come suono, se ne deduce che ciò che chiamiamo suono non è altro che una reazione soggettiva del nostro organismo di fronte a quelle vibrazioni del mondo esteriore. Allo stesso modo si deduce che colore e calore sono soltanto modificazioni del nostro organismo; in particolare si è d'opinione che questi due generi di percezioni vengano suscitati in noi dall'azione di processi nel mondo esteriore che sono completamente diversi da ciò che è esperienza di calore o di colore. Quando questi processi eccitano i nervi della mia pelle, ho la percezione soggettiva del calore; quando colpiscono il nervo visivo, percepisco luce e colore. Luce, colore e calore sono dunque il modo di reagire dei miei nervi di senso agli stimoli esterni. Anche il senso del tatto non mi trasmette gli oggetti del mondo esterno, ma soltanto le mie proprie reazioni. Secondo la fisica moderna, si potrebbe credere che i corpi siano composti di particelle infinitamente piccole, dette molecole, e che queste molecole non siano immediatamente a contatto le une con le altre, ma

abbiano certe distanze fra loro. Tra di esse vi è dunque lo spazio vuoto, e attraverso di questo agiscono le une sulle altre per mezzo di forze di attrazione e di repulsione. Quando io avvicino la mia mano ad un corpo, le molecole della mia mano non toccano affatto le molecole del corpo direttamente, ma rimane una certa distanza fra mano e corpo, e quello che io sento come resistenza del corpo non è che l'effetto della forza repulsiva che le sue molecole esercitano sulla mia mano. Io rimango in tutto e per tutto al di fuori del corpo, e percepisco soltanto la sua azione sul mio organismo.

22. A completamento di queste considerazioni, accenneremo alla teoria, che J. Muller (1801-1858) ha escogitato sulle cosiddette energie specifiche dei sensi. Essa sostiene che ogni senso ha la particolarità di rispondere a qualsiasi stimolo esterno in un'unica determinata maniera. Quando si esercita un'azione sul nervo ottico si ha sempre una percezione luminosa, tanto se l'eccitazione del nervo è prodotta da ciò che chiamiamo luce, quanto se è prodotta da una pressione meccanica o da una corrente elettrica. Viceversa uguali stimoli esterni suscitano, nei diversi sensi, percezioni diverse. Da questo sembra derivare che i nostri sensi ci possono fornire soltanto quello che in essi medesimi si produce, ma nulla del mondo esterno. Essi determinano le percezioni, ciascuno secondo la sua propria natura.

23. La fisiologia insegna che però non è lecito parlare nemmeno di una diretta conoscenza di ciò che gli oggetti provocano nei nostri organi di senso. Quando il fisiologo segue i processi nel nostro proprio corpo, trova che già negli organi di senso le azioni delle vibrazioni esterne vengono trasformate nel modo più svariato. Questo appare nel modo più evidente nell'occhio e nell'orecchio: essi sono entrambi organi assai complicati che trasformano sostanzialmente lo stimolo esterno prima di trasmetterlo al nervo corrispondente. Dall'estremità periferica del nervo lo stimolo così trasformato viene poi trasmesso al cervello, del quale devono venire eccitati a loro volta gli organi centrali. Si vede dunque che il processo esterno,

prima di arrivare alla coscienza, subisce una serie di trasformazioni. Quello che si svolge nel cervello è collegato col processo esterno per mezzo di tanti processi intermedi, che non si può più nemmeno pensare ad una somiglianza fra punto di partenza e punto d'arrivo. Quello che alla fine il cervello trasmette all'anima, non è né il processo esterno né il processo negli organi di senso, ma soltanto il processo nell'interno del cervello. Anzi neppure quest'ultimo l'anima percepisce direttamente. Ciò che, alla fine, abbiamo nella coscienza non sono processi cerebrali, ma *sensazioni.* La mia sensazione del *rosso* non ha nessuna somiglianza col processo che avviene nel cervello quando io sento il rosso. A sua volta quest'ultimo si presenta nell'anima come effetto, e viene soltanto causato dal processo cerebrale. Perciò Hartmann dice *(Il problema fondamentale della teoria della conoscenza,* pag. 37): «Quello che il soggetto percepisce sono sempre solo modificazioni delle sue proprie condizioni psichiche, e niente altro». Quando io ho le sensazioni, queste restano ancora per molto tempo non raggruppate in ciò che io percepisco come oggetto. Possono ad esempio essermi comunicate dal cervello soltanto sensazioni isolate. Le sensazioni di durezza o di morbidezza mi vengono trasmesse dal senso del tatto, quelle di colore e di luminosità dal senso della vista. Eppure esse si trovano unite presso un unico e medesimo oggetto. Questa unione deve quindi essere effettuata soltanto dall'anima stessa. Cioè l'anima è quella che unisce insieme, facendone dei corpi, le sensazioni isolate trasmessele dal cervello. II mio cervello mi fornisce isolatamente, per vie del tutto diverse, le sensazioni visive, tattili e uditive che poi l'anima riunisce nella rappresentazione «tromba». Questo termine finale di un processo (rappresentazione della tromba) è ciò che alla mia coscienza è dato come assolutamente primo. Non è possibile ritrovare in esso più nulla di quello che è fuori di me e che originariamente ha esercitato un'impressione sui miei sensi. L'oggetto esterno è andato com-

pletamente perduto, passando al cervello e dal cervello all'anima.

24. Sarebbe difficile trovare nella storia dello spirito umano un altro edificio di pensiero messo insieme con maggiore acume, e che pure, sotto un'analisi più minuta, precipita nel nulla. Guardiamo un po' più da vicino come esso sorge. Si parte sulle prime da ciò che è dato alla coscienza primitiva, cioè dalla cosa percepita. Poi si fa vedere che tutto quanto si trova in questa cosa non esisterebbe per noi se non avessimo i sensi. Senza occhio, nessun colore. Quindi il colore non esiste ancora in ciò che agisce sull'occhio: sorge soltanto dall'azione reciproca fra occhio e oggetto. Questo dunque è privo di colore. Ma neppure nell'occhio esiste il colore; poiché nell'occhio esiste un processo chimico o fisico che dal nervo viene soltanto guidato fino al cervello, ed ivi dà origine ad un altro processo. Ma neppure quest'altro processo è ancora il colore. Soltanto per mezzo del processo cerebrale il colore viene suscitato nell'anima. Ma qui non entra ancora nella mia coscienza, anzi per mezzo dell'anima viene trasportato verso l'esterno, sopra un corpo. In questo corpo finalmente io credo di percepirlo. Abbiamo così percorso un circolo completo. Siamo divenuti coscienti di un corpo colorato. Questo è il *primo* punto. Ora comincia l'opera del pensiero. Se io non avessi occhi, il corpo sarebbe per me privo di colore. Quindi non posso collocare il colore nel corpo. Mi metto a cercare dove sta. Lo cerco nell'occhio: invano. Nel nervo: invano. Nel cervello: ancora invano. Nell'anima: qui lo trovo, è vero, ma non congiunto col corpo. Il corpo colorato lo ritrovo soltanto là, da dove ero partito. Il circolo è chiuso. Io credo di riconoscere come un prodotto della mia anima ciò che l'uomo ingenuo pensa esistere fuori nello spazio.

25. Finché ci si ferma qui, tutto appare nell'ordine più bello. Ma invece è necessario ricominciare ancora una volta da principio. Infatti fino ad ora ho trafficato con una cosa: cioè con la percezione esterna, di cui prima, come uomo ingenuo,

avevo avuto un'idea completamente falsa. Avevo prima creduto che essa, così come la percepivo, avesse un'esistenza obiettiva. Ora io noto che essa scompare con lo scomparire della mia rappresentazione, che essa è solo una modificazione dello stato della mia anima. Ho dunque io ancora diritto di partire da essa, nelle mie considerazioni? posso io dire che essa agisce sulla mia anima? D'ora in poi la tavola, che prima avevo creduto agisse su di me e suscitasse in me una rappresentazione, devo trattarla a sua volta come rappresentazione. Di conseguenza, sono allora puramente soggettivi anche gli organi di senso e i relativi processi. Non ho diritto di parlare di un occhio reale, ma soltanto della mia rappresentazione dell'occhio. Altrettanto si dica dei processi nei nervi conduttori e nel cervello, e persino del processo nell'anima, per mezzo del quale dal caos delle molteplici sensazioni si costruiscono le cose. Se io, presupponendo esatto il primo circolo descritto dal mio pensiero, percorro ancora una volta le diverse parti del mio atto conoscitivo, questo appare come una trama di rappresentazioni, che proprio come tali non possono agire le une sulle altre. Non posso dire: «La mia rappresentazione dell'oggetto agisce sulla mia rappresentazione dell'occhio, e da questa azione reciproca sorge la rappresentazione del colore». Ma non ne ho neppure bisogno. Infatti, appena mi si fa chiaro che i miei organi di senso e la loro attività, che i processi nei miei nervi e quelli nella mia anima possono venirmi dati soltanto attraverso la percezione, risulta per me evidente anche l'assoluta assurdità di tutto il processo di pensiero sopra descritto. È vero che per me non vi è percezione senza il corrispondente organo di senso; ma tanto meno vi è organo di senso senza percezione. Dalla mia percezione della tavola posso passare all'occhio che la vede e ai nervi tattili che la toccano; ma ciò che avviene nell'occhio e nei nervi tattili, io lo posso a sua volta apprendere solo dalla percezione. E qui mi accorgo subito che nel processo che si compie nell'occhio non vi è traccia di somiglianza con ciò che percepisco come colore. Non

posso distruggere la mia percezione del colore col mostrare il processo che avviene nell'occhio mentre vi si produce tale percezione. E nemmeno mi è possibile ritrovare il colore nei processi dei miei nervi e del mio cervello; io riesco soltanto a collegare nuove percezioni nell'interno del mio organismo con le prime che l'uomo ingenuo colloca fuori del suo organismo. Non faccio che passare da una percezione alle altre.

26. Oltre a ciò, l'intera serie di deduzioni contiene un salto. Io sono in grado di seguire quello che avviene nel mio organismo fino ai processi del cervello, anche se i miei assunti diventano tanto più ipotetici quanto più mi avvicino ai fenomeni centrali del cervello. Ma la via dell'osservazione *esteriore* cessa col processo nel mio cervello,e precisamente con quello che io percepirei se, con metodi ed apparecchi fisici, chimici, ecc., potessi trattare il cervello. La via dell'osservazione *interiore* comincia d'altra parte con la sensazione ed arriva fino alla costruzione delle cose per mezzo del materiale delle sensazioni. Al passaggio dal processo cerebrale alla sensazione, la via dell'osservazione è interrotta.

27 La concezione esposta più sopra che, in contrasto col punto di vista delle coscienza ingenua, che essa chiama *realismo primitivo*, si qualifica come *idealismo critico*, commette l'errore di prendere *una* percezione come rappresentazione, e di prendere le altre proprio nello stesso senso in cui le prende il realismo primitivo, che essa apparentemente combatte. Vuole dimostrare il carattere rappresentativo delle percezioni, mentre assume nello stesso tempo, in modo ingenuo, le percezioni del proprio organismo come fatti di valore oggettivo; e, oltre a questo, non vede che confonde insieme due campi di osservazione fra i quali non può trovare nessun anello di congiunzione.

28. L'idealismo critico può combattere il realismo primitivo soltanto asserendo, alla maniera stessa del realismo primitivo, che il nostro proprio organismo ha un'esistenza oggettiva. Dall'istante in cui diviene cosciente della perfetta omogeneità

delle percezioni del nostro organismo con quelle che vengono considerate dal realismo primitivo come esistenti obiettivamente, esso non può più appoggiarsi sulle prime come su un terreno sicuro. Dovrebbe considerare anche il suo organismo soggettivo, come un mero complesso di rappresentazioni. Ma con ciò va perduta la possibilità di concepire il contenuto del mondo percepito, come prodotto attraverso l'organismo spirituale. Si dovrebbe supporre che la rappresentazione «colore» sia solo una modificazione della rappresentazione «occhio». Il cosiddetto idealismo critico non si può dimostrare se non si chiede un prestito al realismo primitivo: e quest'ultimo non si combatte che mantenendo arbitrariamente validi in un altro campo suoi propri presupposti.

29. Da ciò risulta chiaro che, per mezzo di ricerche all'interno del campo della percezione, l'idealismo critico non può venir dimostrato, né la percezione, può venir spogliata del suo carattere oggettivo.

30. Tanto meno si deve però considerare come evidente per sé, e non bisognevole di dimostrazione, l'affermazione che «il mondo percepito è una mia rappresentazione». Schopenhauer comincia la sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* con le parole: «Il mondo è una mia rappresentazione. Questa è la verità la quale è valida per qualsiasi essere vivente e conoscente, quantunque soltanto l'uomo possa portarla nella riflessa coscienza astratta. Se egli realmente fa ciò, è già entrato in lui il senno filosofico. Diventa allora per lui chiaro e sicuro che egli non conosce nessun sole e nessuna terra, ma sempre soltanto un occhio che vede il sole e una mano che tocca la terra; che il mondo che lo circonda esiste solo come rappresentazione, cioè solo in rapporto ad un altro che se lo rappresenta, che è egli stesso. Se mai si può stabilire *a priori* una verità, è proprio questa: infatti essa è l'espressione di quella forma di ogni possibile e pensabile esperienza, che è più generale di tutte le altre, come tempo, spazio, causalità: perché tutte queste presuppongono

quella...». L'intero discorso naufraga contro la circostanza da me prima indicata, che l'occhio e la mano sono percezioni quanto il sole e la terra. Si potrebbe, nel senso di Schopenhauer e servendosi del suo modo di esprimersi, opporgli: «Il mio occhio che vede il sole e la mia mano che tocca la terra sono mie rappresentazioni, proprio come il sole stesso e la terra stessa». Ma è senz'altro evidente che con ciò io annullo tutto il suo ragionamento. Poiché soltanto il mio occhio reale e la mia mano reale, non le mie rappresentazioni occhio e mano, potrebbero avere in sé le rappresentazioni sole e terra come proprie modificazioni. Ma soltanto di *queste* ultime può parlare l'idealismo critico.

31. L'idealismo critico è del tutto incapace di arrivare ad afferrare il rapporto tra percezione e rappresentazione: e non può intraprendere la separazione accennata più sopra (v. pagina 56) fra ciò che avviene nella percezione durante il percepire e ciò che deve già essere in essa prima che venga percepita. Occorre dunque battere un'altra strada.

V

LA CONOSCENZA DEL MONDO

1. Dalle considerazioni precedenti risulta l'impossibilità di raggiungere, attraverso l'esame del contenuto della nostra osservazione, la dimostrazione che le nostre percezioni sono rappresentazioni. Tale dimostrazione deve essere raggiunta mostrando che, se il processo della percezione avviene nel modo in cui ce lo rappresentiamo secondo gli assunti del realismo primitivo riguardo alla costituzione psicologica e fisiologica dell'individuo, non abbiamo a fare con cose in sé, ma soltanto con le nostre rappresentazioni delle cose. Ora, se il realismo primitivo, logicamente svolto, conduce a risultati che sono in diretto contrasto coi suoi presupposti, bisogna dire che questi presupposti sono inadatti a servire di base ad una concezione del mondo e devono essere abbandonati. In ogni caso non è permesso di abbandonare i presupposti e di conservare le deduzioni, come fa l'idealista critico ponendo a base della sua tesi il ragionamento sopra esposto, che il mondo sia una nostra rappresentazione (Eduard von Hartmann, nel suo libro *Il problema fondamentale della teoria della conoscenza,* dà un'ampia spiegazione di tale processo dimostrativo).

2. Una cosa è la giustezza dell'idealismo critico, e un'altra cosa è la forza persuasiva dei suoi argomenti. Per quanto si riferisce alla prima, vedremo più tardi che cosa pensarne in rapporto alla nostra trattazione; ma quanto alla seconda, dobbiamo riconoscere fin d'ora che essa è uguale a zero. Quando si fabbrica una casa, e il peso del primo piano fa cadere il pianterreno, precipita insieme anche il primo piano. Il rea-

lismo primitivo e l'idealismo critico si comportano proprio come tale pianterreno rispetto al primo piano.

3. Per chi è dell'opinione che tutto il mondo percepito sia solo una rappresentazione, cioè l'effetto sulla mia anima di cose a me sconosciute, il problema della conoscenza si concentra evidentemente non nelle rappresentazioni esistenti soltanto nell'anima, ma bensì nelle cose situate al di là della nostra coscienza e indipendenti da noi. Egli domanda: «Quanto possiamo *indirettamente* conoscere di quest'ultime, dato che non sono *direttamente* accessibili alla nostra osservazione?». Chi si colloca da questo punto di vista si preoccupa non del legame interiore fra le sue percezioni coscienti, ma delle loro cause, non più coscienti, che hanno un'esistenza indipendente da lui, mentre, secondo il suo modo di vedere, le percezioni scompaiono appena egli distoglie i propri sensi dalle cose. La nostra coscienza, da questo punto di vista, funziona proprio come uno specchio, nel quale le immagini di determinati oggetti scompaiono nel momento in cui la superficie riflettente non è rivolta verso di essi. Ma chi non vede le cose in sé, bensì soltanto le loro immagini riflesse, deve dedurre indirettamente, dal comportamento di queste ultime, le proprietà delle prime. In questa posizione sta la scienza naturale moderna, la quale adopera le percezioni solo come ultimo mezzo per arrivare a comprendere i processi della materia che stanno dietro le percezioni e che soli sono veri. Se il filosofo, come idealista critico, può ammettere un'esistenza in generale, il suo sforzo conoscitivo non può che tendere, per mezzo dell'utilizzazione indiretta delle rappresentazioni, verso questa esistenza. Il suo interesse salta al di là del mondo soggettivo delle rappresentazioni e si getta su ciò che dà origine a tali rappresentazioni.

4. L'idealista critico può però arrivare anche a dire: «Io rimango chiuso nel mio mondo di rappresentazioni, e non posso uscire da esso. Se penso una cosa dietro le mie rappresentazioni, anche questo pensiero non è altro che una mia rap-

presentazione». Un tale idealista o negherà allora completamente la cosa in sé, o per lo meno spiegherà che per noi uomini essa non ha alcuna importanza, vale a dire che è come se non ci fosse poiché non ne possiamo sapere nulla.

5. Ad un idealista critico di questa specie l'universo appare come un sogno, di fronte al quale sarebbe semplicemente assurdo ogni tentativo di conoscenza. Non possono esserci per lui che due generi di uomini: gli ingenui, che ritengono cose reali i fantasmi dei propri sogni, e i saggi che vedono la nullità di questo mondo sognato e che devono quindi, via via, perdere ogni voglia di curarsene. Da questo punto di vista, anche la propria personalità diviene una mera immagine di sogno. Proprio come, nel sonno, fra le immagini del sogno appare anche l'immagine nostra, così nella coscienza di veglia la rappresentazione del proprio io si aggiunge alla rappresentazione del mondo esterno. Non abbiamo quindi nella coscienza il nostro vero io, ma solo la nostra rappresentazione dell'io. Chi nega che vi siano delle cose, o, per lo meno, che noi possiamo sapere qualcosa di esse, deve negare l'esistenza o, per lo meno, la conoscenza anche della propria personalità. L'idealista critico giunge allora ad affermare: «Tutta la realtà si trasforma in un meraviglioso sogno, senza una vita di cui si sogni, e senza uno spirito che sogni: in un sogno che in sogno dipende da se stesso» (cfr. Fichte, *La destinazione umana).*

6. Per colui che crede di riconoscere la vita immediata come un sogno, sia che non supponga niente altro dietro a questo sogno, sia che riferisca le sue rappresentazioni a cose reali, la vita stessa deve perdere ogni interesse scientifico. Mentre, però, per colui che crede esaurito col sogno tutto quanto è a noi accessibile ogni scienza è una chimera, per chi invece si crede autorizzato a trarre conclusioni sulle cose in base alle rappresentazioni la scienza consiste proprio nella ricerca di queste «cose in sé». La prima concezione può essere indicata col nome di assoluto *illusionismo,* la seconda è chiamata, dal

suo più conseguente sostenitore, Eduard von Hartmann, *realismo trascendentale**.

7. Entrambe queste concezioni hanno in comune col realismo primitivo il fatto che cercano di prendere piede nel mondo attraverso l'analisi delle percezioni. Ma entro questo campo non possono trovare in nessun luogo un punto d'appoggio.

8. Una delle questioni principali per il seguace del realismo trascendentale dovrebbe essere questa: «Come fa l'io a creare, traendolo da se stesso, il mondo delle rappresentazioni?». Un tentativo serio di conoscenza si può interessare ad un mondo a noi dato di rappresentazioni, che scompare appena chiudiamo i nostri sensi al mondo esterno, solamente in quanto tale mondo di rappresentazioni è un mezzo per indagare indirettamente il mondo dell'io per sé esistente. Se le cose della nostra esperienza fossero rappresentazioni, allora la nostra vita quotidiana assomiglierebbe ad un sogno, e la conoscenza del reale stato di fatto al risveglio. Anche le nostre immagini di sogno ci interessano solamente per il tempo in cui sogniamo e, di conseguenza, non scorgiamo la loro natura di sogno. Al momento del risveglio non ci interessiamo più al nesso interno fra le nostre immagini di sogno, ma ai processi fisici, fisiologici e psicologici che ne stanno a base. Altrettanto poco il filosofo che ritiene il mondo una sua rappresentazione può interessarsi al nesso interno fra i singoli particolari del mondo. Nel caso che egli ammetta ancora l'esistenza di un io, non si domanderà come una delle proprie rappresentazioni si connetta con un'altra, ma che cosa avvenga nell'anima, che è da lui indipendente, mentre la sua coscienza contiene una deter-

* *Trascendentale* nel senso di questa concezione del mondo si chiama una conoscenza che crede di sapere che sulle cose in sé non si può dir nulla direttamente, ma che dal soggettivo noto trae delle conseguenze sull'ignoto che sta ai di là del soggettivo (che lo trascende). La cosa in sè, secondo questo punto di vista, sta oltre il campo del mondo *direttamente* conoscibile, cioè è trascendente. Ma il nostro mondo si può riferire trascendentalmente al trascendente. La concezione di Hartmann si chiama realismo perché, partendo dal soggettivo, ideale, va al trascendente, reale.

minata serie di rappresentazioni. Quando io sogno di bere del vino che mi produce bruciore in gola e poi mi sveglio con stimolo a tossire (cfr. Weygandt: *Origine dei sogni,* 1893), al momento del risveglio l'azione del sogno cessa di avere interesse per me. La mia attenzione resta rivolta solo ai processi fisiologici e psicologici attraverso i quali lo stimolo a tossire si esprime simbolicamente nel sogno. In maniera analoga il filosofo che è persuaso della natura rappresentativa del mondo deve saltare subito da questo all'anima reale che vi sta dietro. Peggio si sta certamente nel caso dell'illusionismo che nega completamente, dietro le rappresentazioni, l'io in sé, o per lo meno lo ritiene inconoscibile. Ad una simile idea può facilmente condurre l'osservazione che, se di fronte al sogno c'è lo stato di veglia nel quale abbiamo occasione di accorgerci dei sogni e di riferirli a rapporti reali, noi non abbiamo invece nessuno stato che stia in analogo rapporto con la vita cosciente di veglia. Ma chi segue questo modo di pensare non vede che di fatto vi è qualcosa che si comporta, rispetto al puro percepire, come lo sperimentare allo stato di veglia si comporta rispetto al sognare: questo qualcosa è il *pensare.*

9. All'uomo ingenuo non si può imputare il difetto di perspicacia cui si accenna qui. Egli si abbandona alla vita e ritiene che le cose esistano realmente cosi come si presentano alla sua esperienza. Il primo passo da muovere per superare questo punto di vista può però solo consistere nella domanda: «Come si comporta il pensare rispetto alla percezione?». È indifferente che, dopo la mia rappresentazione, la percezione continui a sussistere oppure no, nella forma a me data: se voglio asserire qualche cosa a suo riguardo, ciò può accadere soltanto con l'aiuto del pensare. Quando dico: «Il mondo è una mia rappresentazione», esprimo il risultato di un processo di pensiero, e, se il mio pensare non è applicabile al mondo, questo risultato è un errore. Fra la percezione e qualsiasi asserzione riguardo alla medesima si frappone il pensare.

10. La ragione per cui il pensare viene di solito trascurato

nella considerazione delle cose, l'abbiamo esposta precedentemente (cfr. pag.36 e seguenti). Essa consiste nella circostanza che noi dirigiamo la nostra attenzione soltanto sull'oggetto intorno al quale pensiamo, e non contemporaneamente anche sul nostro pensare. La coscienza primitiva tratta perciò il pensare come qualcosa che non ha nulla a che fare con le cose, ma ne rimane interamente in disparte, e in disparte fa le sue considerazioni sul mondo. L'immagine che il pensatore si forma dei fenomeni del mondo, non ha valore come qualcosa che appartiene alle cose, ma che esiste soltanto nella testa dell'uomo; il mondo è completo anche senza questa immagine. Il mondo è lì, completo in tutte le sue sostanze e forze;e di questo mondo completo in sé, l'uomo si fa un'immagine. Ma a chi pensa così, bisogna domandare : «Con che diritto considerate voi completo il mondo, senza il pensare? non produce forse il mondo, con la stessa necessità, il pensare nella testa dell'uomo e i fiori sulla pianta? Piantate un seme nel terreno, getterà una radice e un fusto, svilupperà foglie e fiori. Ponete la pianta di fronte a voi stessi: essa si unisce nella vostra anima con un determinato concetto. Perché questo concetto apparterrebbe all'intera pianta meno delle foglie e dei fiori? Voi dite che le foglie e i fiori esistono senza un soggetto percipiente, mentre il concetto appare soltanto quando l'uomo si contrappone alla pianta. Verissimo. Ma anche le foglie e i fiori si formano sulla pianta solo quando vi sia della terra in cui collocare il seme, e vi siano luce e aria in cui foglie e fiori possano svilupparsi. Proprio così si forma il concetto della pianta, quando una coscienza pensante si accosta alla pianta».

11. È del tutto arbitrario considerare come una totalità, come un intero, la somma di tutto ciò che di una cosa apprendiamo dalla semplice percezione, e di considerare quel che risulta dall'attività *pensante* come qualcosa di aggiunto, che non abbia nulla a che fare con la cosa stessa. Se oggi ricevo un bocciuolo di rosa, l'immagine che se ne presenta alla mia percezione è da principio (ma solo da principio) in sé conclusa.

Se metto il bocciuolo nell'acqua, avrò domani una tutt'altra immagine del mio oggetto. Se non distacco gli occhi dal bocciuolo di rosa, vedrò lo stato odierno trasformarsi in quello di domani in maniera continua, attraverso innumerevoli passaggi intermedi. L'immagine che mi si presenta in un determinato momento è solo un ritaglio casuale dell'oggetto concepito in un continuo divenire. Se non mettessi il bocciuolo nell'acqua, esso non darebbe luogo allo sviluppo di tutta una serie di stati che vi erano contenuti in potenza. Ugualmente potrei domani essere impedito di continuare ad osservare il fiore, e potrei averne quindi un'immagine incompleta.

12. Ma sarebbe un'opinione del tutto irreale, legata a semplice casualità, quella che, dell'immagine staccata che si presenta in un dato istante, affermasse: «*Questa* è la cosa».

13. Parimenti non è permesso di prendere la somma dei vari elementi percepiti per la cosa stessa. Potrebbe benissimo darsi che uno spirito fosse in grado di accogliere il concetto, contemporaneamente e unitamente alla percezione. Ad un simile spirito non potrebbe neppure venire in mente di considerare il concetto come non appartenente alla cosa. Dovrebbe attribuirgli un'esistenza collegata inseparabilmente con la cosa.

14. Voglio servirmi di un esempio per essere ancora più chiaro. Se getto nell'aria una pietra in direzione orizzontale, io la vedo successivamente passare per posizioni diverse. Collego queste posizioni con una linea. In matematica ho imparato a conoscere varie forme di linee, fra cui la parabola. Io conosco la parabola come una linea che risulta quando un punto si muove in modo da seguire una determinata legge. Quando studio le condizioni in cui si muove la pietra che ho gettata, trovo che la linea del suo moto è identica con quella che conosco come parabola. Che la pietra percorra proprio una parabola, è conseguenza delle condizioni date, e segue da esse di necessità. La forma della parabola appartiene all'intero fenomeno, come ogni altra cosa che in esso è da considerarsi. Allo spirito di cui abbiamo sopra parlato, che non abbia biso-

gno di prendere la via del pensare, non verrebbe data soltanto una somma di sensazioni visive in diverse successive posizioni, ma, unitamente al fenomeno, sarebbe data anche la forma parabolica della traiettoria, che *noi* aggiungiamo soltanto più tardi, per mezzo del pensare, al fenomeno stesso.

15. Non dipende dagli oggetti che essi ci siano dati in un primo tempo senza i corrispondenti concetti, ma dalla nostra organizzazione spirituale. La nostra entità complessiva funziona in modo che, per ogni oggetto della realtà, i relativi elementi affluiscono a lei da due parti: da quella del *percepire* e da quella del *pensare.*

16. Non ha nulla a che fare con la natura delle cose il modo in cui io sono organizzato per afferrarle. La separazione tra percepire e pensare avviene soltanto nel momento in cui io, l'osservatore, mi metto di fronte alle cose. Ma quali elementi appartengano alle cose e quali no, non può dipendere dal modo in cui io pervengo alla conoscenza di questi elementi.

17. L'uomo è un essere limitato. Anzitutto egli è un essere fra altri esseri. La sua esistenza appartiene allo spazio ed al tempo. Per questo può essergli data sempre soltanto una porzione limitata dell'intero universo. Questa porzione limitata confina però tutt'intorno, sia temporalmente che spazialmente, con altro. Se la nostra esistenza fosse così collegata con le cose, che ogni divenire del mondo fosse nello stesso tempo anche *nostro* divenire, allora non vi sarebbe distinzione fra noi e le cose. Ma in tal caso non ci sarebbero per noi neppure cose singole. Tutto il divenire scorrerebbe continuamente da una cosa all'altra. Il cosmo sarebbe un'unità e un'interezza chiusa in sé. La corrente del divenire non avrebbe mai un'interruzione. A causa della nostra limitazione ci appare come singolarità ciò che in verità non è singolarità. Mai, per esempio, la qualità singola del rosso esiste isolatamente per sé. Essa è da ogni parte circondata da altre qualità, alle quali appartiene, e senza le quali non potrebbe sussistere. Ma per noi è una necessità separare certi frammenti dal mondo e considerarli a sé.

Da un insieme complesso di colori il nostro occhio può solo afferrare singoli colori l'uno dopo l'altro; da un sistema di concetti collegati fra loro il nostro intelletto può solo afferrare singoli concetti. Questa separazione è un atto soggettivo, condizionato dalla circostanza che ognuno di noi non è identico col processo del mondo, ma un essere fra altri esseri.

18. Quel che ora soprattutto importa è di determinare la posizione, rispetto agli altri esseri, di quell'essere che noi stessi siamo. Tale determinazione deve essere distinta dal semplice divenire coscienti del nostro sé, che, al pari del divenire coscienti di ogni altra cosa, riposa sulla percezione. La percezione di me stesso mi mostra una somma di proprietà che io assommo nel tutto della mia personalità, come riunisco le proprietà «giallo, splendore metallico, durezza, ecc.» nell'unità «oro». La percezione di me stesso non mi porta fuori del campo di ciò che mi appartiene. Questa percezione di me stesso deve quindi essere tenuta distinta dalla determinazione *pensante* di me stesso. Come, per mezzo del pensare, io inserisco una singola percezione del mondo esterno nella compagine del mondo, così, per mezzo del pensare, inserisco anche la percezione fatta su me stesso entro il processo mondiale. La mia percezione di me stesso mi chiude in determinati confini; il mio pensare non ha nulla a che fare con tali confini. In questo senso io sono un essere doppio; sono chiuso in un campo, che percepisco come quello della mia personalità, ma sono anche portatore di un'attività che determina da una sfera più alta la mia esistenza limitata. Il nostro pensare non è individuale come la sensazione e il sentimento. È universale. Acquista un'impronta individuale nei singoli uomini soltanto perché è in rapporto con le loro sensazioni e coi loro sentimenti individuali. I singoli uomini si distinguono fra loro per mezzo di queste particolari colorazioni del pensare universale. Un triangolo ha un unico concetto: e per il contenuto di questo concetto, è indifferente che esso venga accolto dal portatore di una coscienza umana A o dal portatore di una coscienza

umana B. Ma da ciascuna delle due coscienze è accolto in modo individuale.

19. Contro questa idea sta un pregiudizio umano difficile da superare. In generale non si arriva a riconoscere che il concetto del triangolo, quale la mia testa lo afferra, è lo stesso di quello afferrato dalla testa del mio prossimo. L'uomo semplice si ritiene creatore dei suoi concetti: egli crede quindi che ogni persona abbia concetti suoi propri. Vincere questo pregiudizio è uno dei compiti fondamentali del pensare filosofico. L'unico, unitario concetto del triangolo non diviene una pluralità per il fatto di essere pensato da molti. Perché il pensare dei molti è esso stesso un'unità.

20. Nel pensare ci è dato l'elemento che riunisce la nostra particolare individualità col cosmo, per formare un tutto. In quanto abbiamo sensazioni e sentimenti (e anche percepiamo), siamo singoli; in quanto pensiamo, siamo l'essere uno e universale che tutto pervade. Questa è la profonda ragione della nostra doppia natura: noi vediamo che viene ad esistere in noi una forza assoluta, una forza che è universale; ma non impariamo a conoscerla al suo irradiare dal centro del mondo, bensì in un punto della periferia. Nel primo caso, al momento stesso in cui arrivassimo alla coscienza, verremmo a conoscere tutto il mistero del mondo. Ma poiché stiamo in un punto della periferia e troviamo la nostra propria esistenza racchiusa entro determinati limiti, dobbiamo imparare a conoscere, con l'aiuto del pensare che irradia in noi dalla generale esistenza del mondo, quanto giace al di fuori del nostro proprio essere.

21. Per il fatto che il pensare va in noi al di là della nostra esistenza particolare e si riconnette con l'esistenza generale del mondo, sorge in noi l'impulso verso la conoscenza. Esseri senza pensiero non hanno questo impulso. Quando altre cose si pongono loro di fronte, in essi non sorgono domande. Queste altre cose rimangono esterne, per esseri simili. Presso gli esseri pensanti, invece, di fronte alla cosa esterna sorge il concetto. Esso è ciò che della cosa riceviamo non dal di

fuori, ma dal di dentro. La compensazione, la riunione dei due elementi, interno ed esterno, deve fornire la *conoscenza*.

22. La percezione dunque non è nulla di compiuto, di finito in sé, ma è uno dei lati della realtà totale. L'altro è il concetto. L'atto conoscitivo è la sintesi di percezione e concetto. Ma soltanto percezione e concetto di una cosa formano la cosa completa.

23. Le considerazioni precedenti mostrano che è assurdo ricercare negli esseri singoli del mondo qualcosa di comune al di fuori del contenuto ideale che il pensare ci fornisce. Tutti i tentativi tendenti ad un'altra unità universale che non sia questo contenuto ideale in sé articolato e connesso, ottenuto per mezzo del pensare applicato alle nostre percezioni, debbono fallire. Né un Dio umano-personale, né energia o materia, né la volontà, senza idee, di Schopenhauer, possono valere da unità universale. Tutte queste entità appartengono solo ad una zona limitata della nostra osservazione. La personalità umana limitata la percepiamo soltanto in noi, energia e materia solo nelle cose esterne. Per quanto concerne la volontà, essa può essere presa soltanto come l'estrinsecazione dell'attività della nostra limitata personalità. Schopenhauer vuole evitare di fare, del pensiero «astratto», il portatore dell'unità universale, e cerca in sua vece qualcosa che gli si presenti direttamente con carattere di realtà. Questo filosofo crede che noi non arriveremo mai e poi mai a comprendere il mondo, se lo consideriamo come mondo esterno. «Invero, il ricercato significato del mondo, che mi sta di fronte unicamente come mia rappresentazione, oppure del passaggio da esso, come mera rappresentazione del soggetto conoscente, a quello che esso possa ancora essere oltre a ciò, non si troverebbe mai se l'indagatore stesso non fosse altro che il puro soggetto conoscente – testa d'angelo alata, senza corpo. Ma egli invece ha radici in quel mondo, si trova nel mondo come *individuo:* cioè la sua conoscenza, che è il veicolo condizionatore di tutto il mondo come rappresentazione, ha per intermediario un corpo, le cui affezioni, come

fu mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza per l'esame di quel mondo. Per il puro soggetto conoscente, come tale, questo corpo è una rappresentazione uguale alle altre, un oggetto fra gli oggetti: i movimenti e gli atti del corpo gli divengono noti per le stesse vie per cui gli divengono note le modificazioni di ogni altro oggetto visibile, e gli resterebbero ugualmente estranei ed incomprensibili se il loro significato non gli venisse svelato da tutt'altra parte... Al soggetto della conoscenza, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due modi completamente distinti: una volta come rappresentazione in un aspetto comprensibile, come oggetto fra oggetti, e sottoposto alle leggi di questi; ma anche, nello stesso tempo, in tutt'altro modo, é precisamente come ciò che a ciascuno è direttamente noto sotto la parola *volontà.* Ogni vero atto della sua volontà è sùbito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo: egli non può veramente volere l'atto, senza contemporaneamente percepire che esso appare come movimento del corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due stati obiettivamente distinti, riuniti dal vincolo di causalità, non stanno fra loro in rapporto di causa ed effetto; ma sono una stessa ed identica cosa, data in due modi completamente diversi: una volta in modo immediato e una volta nella visione dell'intelletto». Dopo queste spiegazioni, Schopenhauer si crede autorizzato a trovate nel corpo dell'uomo l'«oggettivazione» della volontà. Egli ritiene di sentire nelle azioni del corpo *direttamente* una realtà, la cosa in sé in concreto. Contro queste conclusioni si deve obiettare che per noi le azioni del nostro corpo arrivano alla coscienza soltanto attraverso autopercezioni, e come tali non hanno nulla in più di altre percezioni. Se noi vogliamo *conoscere* la loro essenza non possiamo farlo che per mezzo dell'osservazione *pensante,* cioè incorporandole nel sistema ideale dei nostri concetti e delle nostre idee.

24. Profondamente radicata nella coscienza dell'uomo ingenuo è l'idea che il pensare sia astratto, senza alcun contenuto

concreto, e che possa tutt'al più fornire una contro immagine «ideale» dell'unità universale, ma non questa stessa. Chi giudica così non ha mai compreso chiaramente che cosa sia la percezione senza il concetto. Guardiamo dunque un momento questo mondo della percezione: ci appare come un aggregato di singole cose senza nesso, semplicemente una accanto all'altra nello spazio, e una dopo l'altra nel tempo. Nessuna, delle cose che entrano od escono dalla scena della percezione, ha alcunché da fare con l'altra, il mondo è una molteplicità di oggetti equivalenti. Nessuno ha una parte più importante dell'altro nel congegno del mondo. Per capire che questo o quel fatto ha maggiore importanza degli altri, dobbiamo interrogare il nostro pensare. Senza il pensiero funzionante, l'organo rudimentale del corpo di un animale, che è senza importanza per la sua vita, ci appare dello stesso valore dell'organo che ha la più grande importanza. I singoli fatti acquistano la loro importanza per sé e per le altre parti del mondo, solo quando il pensare tira le sue fila da essere ad essere. Questa attività del pensare è un'attività *piena di contenuto.* Infatti soltanto grazie ad un contenuto concreto ben determinato posso sapere perché la chiocciola si trovi su un gradino di organizzazione più basso che il leone. La sola vista, la percezione, non mi dà alcun contenuto che possa istruirmi riguardo alla maggiore o minor perfezione di un organismo.

25. Questo contenuto, il pensare lo porta incontro alla percezione, attingendolo al mondo dei concetti e delle idee. In contrapposizione al contenuto della percezione che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensare appare nell'interno. La forma in cui appare a tutta prima, vogliamo chiamarla *intuizione.* È, rispetto al pensiero, ciò che *l'osservazione* è per la percezione. Intuizione ed osservazione sono le fonti della nostra conoscenza. Di fronte ad una cosa del mondo osservata, noi rimaniamo estranei fino a che nel nostro interno non abbiamo la corrispondente intuizione, la quale ci completa fornendoci quella parte che manca nella percezione della realtà.

A colui che non ha la capacità di trovare le intuizioni corrispondenti alle cose, la piena realtà resta inaccessibile. Come chi ha acromatopsia vede solo la differenza di luminosità ma non la qualità di colori, così chi ha mancanza d' intuizione può osservare solo frammenti sconnessi di percezione.

26. *Spiegare* una cosa, *render comprensibile* una cosa, non significa dire altro se non ricollocarla in quel complesso da cui, per la disposizione sopra descritta della nostra organizzazione, essa era stata strappata. Una cosa che sia staccata dal resto del mondo non esiste. Ogni separazione ha soltanto valore soggettivo per la nostra organizzazione. L'insieme del mondo si scompone per noi in sopra e sotto, prima e dopo, causa ed effetto, cosa e rappresentazione, materia e forza, oggetto e soggetto, ecc. Ciò che nell'osservazione ci si presenta sotto forma di cose singole, si riconnette però, membro a membro, per mezzo del mondo coordinato e unitario delle nostre intuizioni; e per mezzo del pensare noi ricomponiamo in uno quello che avevamo separato attraverso la percezione.

27. L'enigmaticità di un oggetto risiede nel suo stato di separazione. Ma questo è provocato da noi, e può, entro il mondo dei concetti, essere da noi stessi revocato. 28. Tranne che attraverso il pensare e la percezione, niente ci è dato direttamente. Sorge ora la domanda: qual è, sulla base di queste considerazioni, il significato della percezione? Abbiamo bensì riconosciuto che la dimostrazione fornita dall'idealismo critico sulla natura soggettiva delle percezioni non sta in piedi; ma l'insufficienza della dimostrazione non autorizza a dire che la cosa in sé riposi sopra un errore. Nella sua dimostrazione, l'idealismo critico non procede dalla natura assoluta del pensare, ma si fonda sul fatto che il realismo primitivo, portato alle sue ultime conseguenze, nega se stesso. Come si presenta la questione, quando sia riconosciuto il carattere assoluto del pensare?

28. Supponiamo che sorga nella mia coscienza una determinata percezione, per esempio quella del rosso. Questa per-

cezione, se continuo ad osservare, mi si mostra connessa con altre percezioni, per esempio con quella di una determinata figura, con certe percezioni calorifiche e tattili. Questo insieme, io lo qualifico per un oggetto del mondo dei sensi. Posso ora domandarmi: «Oltre a quanto ho citato, che cosa si trova ancora in quella porzione di spazio nel quale mi appaiono le suddette percezioni?». In quella porzione di spazio troverò ancora processi meccanici, chimici, ecc. Ora vado oltre, ed esamino i processi che trovo lungo la via che va dall'oggetto al mio organo di senso. Posso trovare dei processi di moto in un mezzo elastico che, nella loro essenza, non hanno assolutamente nulla in comune con le percezioni originarie. Ottengo uguale risultato se esamino le ulteriori trasmissioni dagli organi di senso al cervello. In ciascuno di questi campi, io ricevo delle nuove percezioni; ma quello che si intesse come mezzo di collegamento fra tutte queste percezioni separate spazialmente e cronologicamente, e le riunisce insieme, è il pensare. Le vibrazioni dell'aria che trasmettono il suono mi sono date come percezioni proprio come il suono stesso. Unicamente il pensare articola fra loro tutte queste percezioni e mostra i loro rispettivi rapporti. Non possiamo dire che, oltre a quanto è direttamente percepito, vi sia altra cosa se non i nessi ideali (scopribili per mezzo del pensare) fra le percezioni. La relazione fra oggetto della percezione e soggetto della percezione, che va al di là della percezione stessa, è dunque puramente ideale, cioè esprimibile solo per mezzo di concetti. Soltanto nel caso che io potessi percepire in qual modo l'oggetto della percezione agisce sul soggetto della medesima, o viceversa, se potessi osservare l'edificazione che il soggetto fa dell'immagine della percezione, sarebbe possibile parlare come fanno la fisiologia moderna e l'idealismo critico che su essa si basa. Nella loro concezione, si scambia un rapporto ideale (dell'oggetto col soggetto) con un processo del quale si potrebbe parlare soltanto se fosse percepibile. La proposizione «niente colori senza occhio che percepisca i colori» non può significare

che l'occhio produce i colori, ma semplicemente che esiste una connessione ideale, conoscibile per mezzo del pensare, fra la percezione «colore» e la percezione «occhio». La scienza empirica dovrà stabilire come le proprietà dell'occhio e quelle dei colori si comportino fra loro, per quali dispositivi l'organo della vista trasmetta la percezione dei colori, ecc. Io posso seguire il modo in cui una percezione viene dopo un'altra, vedere i rapporti spaziali che ha con altre, e tradurre poi ciò in un'espressione concettuale; ma non posso percepire come una percezione sorge dall'impercepibile. Tutti i tentativi per trovare fra le percezioni altri rapporti che non siano quelli del pensare, debbono necessariamente fallire.

29. Che cosa è dunque la percezione? La domanda, posta così in generale, è assurda. La percezione sorge sempre perfettamente determinata, come un contenuto concreto. Questo contenuto è dato direttamente e si esaurisce nel dato. Riguardo a tale dato si può soltanto domandare che cosa esso sia al di fuori della percezione, cioè per il pensare. La domanda «che cosa è la percezione?» può quindi riferirsi solamente all'intuizione concettuale che le corrisponde. Da questo punto di vista, la questione della soggettività della percezione, nel senso dell'idealismo critico, non può affatto venir posta. Soggettivo si può chiamare soltanto quel che viene percepito come appartenente al soggetto. Il formare un nesso fra il soggettivo è l'oggettivo non può spettare a nessun processo che sia reale in senso primitivo, cioè a nessun percepibile divenire, ma solo al pensare. Per noi è dunque oggettivo ciò che per la percezione appare posto al di fuori del soggetto della percezione. Il soggetto della mia percezione rimane per me percepibile quando la tavola, che in questo momento mi sta davanti, sarà scomparsa dal campo della mia osservazione. L'osservazione della tavola ha prodotto in me una modificazione, anch'essa permanente. Io conservo la capacità di poter suscitare più tardi un'immagine della tavola; questa capacità rimane unita a me. La psicologia chiama quest'im-

magine «rappresentazione mnemonica». È però l'unica cosa che con diritto si possa chiamare *rappresentazione* della tavola. Corrisponde infatti alla modificazione percepibile del mio proprio stato per effetto della presenza della tavola nel mio campo visivo. Non si tratta affatto della modificazione di un «io in sé» che stia dietro al soggetto della percezione, ma della modificazione dello stesso soggetto percepibile. La rappresentazione è dunque una percezione soggettiva in contrapposto alla percezione oggettiva in presenza di un oggetto sull'orizzonte della percezione. La confusione fra la percezione soggettiva e quella oggettiva porta all'equivoco dell'idealismo, che il mondo sia una mia rappresentazione.

30. Bisognerà ora anzitutto determinare meglio il concetto di rappresentazione. Ciò che finora abbiamo esposto riguardo ad essa non è il suo concetto, ma soltanto indica la via per cercare dove essa si trova nel campo della percezione. Il concetto esatto di rappresentazione ci renderà poi anche possibile di acquistare una soddisfacente visione dei rapporti fra rappresentazione e oggetto. E questo ci porterà poi al di là dei confini dove il rapporto fra il soggetto umano e l'oggetto appartenente al mondo vien trasferito, dal campo puramente concettuale della conoscenza, giù nella *vita* individuale concreta. Quando sapremo che cosa dobbiamo ritenere sul mondo, ci sarà anche più facile prendere in esso una giusta posizione. Potremo svolgere con piena forza la nostra attività solo quando conosceremo l'oggetto, appartenente al mondo, al quale dedichiamo tale attività.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

31. La concezione che qui è stata indicata può essere considerata quella a cui l'uomo viene, a tutta prima, portato come naturalmente quando comincia a riflettere sui suoi rapporti col mondo. Egli si vede allora irretito in una formazione

di pensieri che si dissolve davanti a lui mentre egli la forma. Questa formazione di pensieri è tale che, confutandola in modo esclusivamente teorico, non si è fatto tutto quanto è necessario fare nei sui riguardi. Occorre *viverla*, per trovare la via di uscita grazie al riconoscimento dell'errore a cui essa conduce. Essa deve avere il suo posto in una trattazione sopra il rapporto fra l'uomo e il mondo, non già perché si vogliono confutare altre concezioni delle quali si pensa che esse considerino questo rapporto in modo errato, ma perché occorre sapere a quale confusione può sempre condurre ogni prima riflessione su quel rapporto. Quello che bisogna arrivare a vedere è come si giunga a confutare *se stessi* relativamente a questa prima riflessione. Da questo punto di vista vanno intese le considerazioni fatte più sopra.

32. Chi vuole elaborarsi una concezione sul rapporto fra l'uomo e il mondo, diventa cosciente che egli stabilisce per lo meno una parte di tale rapporto col farsi delle rappresentazioni delle cose e dei processi del mondo. Con questo il suo sguardo viene distolto da quanto sta fuori, nel mondo, e diretto verso il suo mondo interiore, verso la sua vita di rappresentazione. Egli comincia a dirsi: io non posso aver rapporto con nessuna cosa e con nessun processo se in me non sorge una rappresentazione. Dall'osservazione di questo fatto non è che un passo al convincimento: io non sperimento altro che le mie rappresentazioni e so di un mondo esteriore soltanto in quanto esso è rappresentazione *in me*. Raggiunto questo convincimento, e abbandonato il punto di vista primitivo sulla realtà, quello che l'uomo ha prima di cominciare a riflettere sul suo rapporto col mondo, e secondo il quale egli credeva di avere a che fare con le cose reali. Da questo punto di vista lo allontana la riflessione su se stesso. Questa non consente all'uomo di guardare ad una realtà, quale la coscienza ingenua crede di avere dinanzi a sé, ma gli permette soltanto di guardare alle sue rappresentazioni; *queste* si insinuano fra il suo proprio essere e un mondo più o meno reale,

quale il punto di vista primitivo crede di poter affermare. L'uomo non può più guardare, attraverso il frapposto mondo di rappresentazioni, a una tale realtà, e deve riconoscere di essere cieco ad essa. Così sorge l'idea di una «cosa in sé» irraggiungibile per la conoscenza. – Fino a quando si rimane fermi alla considerazione del rapporto nel quale, attraverso la sua vita di rappresentazioni, l'uomo sembra essersi messo col mondo, non si riesce a sfuggire a questa formazione di pensiero. Non si può rimanere fermi al punto di vista primitivo sulla realtà se non ci si vuole artificiosamente chiudere all'impulso verso la conoscenza. II fatto che esista tale impulso verso la conoscenza del rapporto fra l'uomo e il mondo mostra che il punto di vista primitivo dev'essere abbandonato. Se quest'ultimo fosse infatti capace di dare qualcosa che si potesse accettare come verità, non si sentirebbe quell'impulso. – Non si giunge però a qualcos'altro che si possa accettare come verità se, abbandonato il punto di vista primitivo, si conserva tuttavia, senza accorgersene, il modo di pensare che esso impone. Si cade in un simile errore quando si dice: io sperimento soltanto le mie rappresentazioni e, mentre credo di avere a che fare con cose reali, ho invece solamente coscienza delle mie rappresentazioni di cose reali; debbo perciò ritenere che soltanto fuori della sfera della mia coscienza esistono cose veramente reali, «cose in sé», delle quali non so proprio nulla per via immediata e che in qualche modo vengono a me ed esercitano su di me un'influenza, per cui sorge in me, il mio mondo di rappresentazioni. Chi pensa in questo modo, non fa che aggiungere in pensieri un altro mondo a quello che gli sta davanti; ma in relazione a quest'altro mondo dovrebbe ricominciare da capo col suo lavoro di pensiero. Perché così, nel suo rapporto con l'essere dell'uomo, la sconosciuta «cosa in sé» non viene pensata affatto diversamente dalla cosa conosciuta secondo il punto di vista primitivo della realtà. – Alla confusione cui si giunge con la riflessione critica in relazione a questo punto di vista, si sfugge soltanto se

si osserva che, *entro* ciò che si può sperimentare e percepire interiormente in sé stessi ed esteriormente nel mondo, esiste qualcosa che non può sottostare alla fatalità che la rappresentazione si frapponga fra i processi esteriori e l'uomo che li contempla. E *questo* è il *pensare*. Di fronte al pensare l'uomo *può* rimanere fermo al punto di vista primitivo. Se non vi rimane, ciò accade soltanto perché ha notato che per tutto il resto egli lo deve abbandonare, senza accorgersi però che il modo di vedere così acquisito non è applicabile al pensare. Se si accorge di ciò, egli si apre la via all'altra constatazione che *nel* pensare e *per mezzo* del pensare deve venir conosciuto ciò a cui l'uomo sembra rendersi cieco, quando frappone la vita delle rappresentazioni fra il mondo e sé. – All'autore di questo libro è stata fatta, da parte di persona da lui molto stimata, l'obiezione che con questa considerazione sul pensare egli rimane fermo ad un realismo primitivo del pensare, quale si presenta a chi reputa essere il mondo reale tutt'uno col mondo rappresentato. Ma l'autore di queste considerazioni crede di avere proprio in esse dimostrato che il valore di questo «realismo primitivo» *per il pensare* risulta necessariamente alla spassionata osservazione di questo; e che il realismo primitivo, non valido per tutto il resto, viene superato attraverso la conoscenza della vera essenza del pensare.

VI

L'INDIVIDUALITÀ UMANA

1. La principale difficoltà nella spiegazione delle rappresentazioni si trova per i filosofi nella circostanza che non siamo noi stessi le cose esterne, e che le nostre rappresentazioni debbono tuttavia avere una forma corrispondente alle cose. Ma se si guarda più a fondo, ci si accorge che questa difficoltà non esiste. È vero che noi non siamo le cose esterne, ma apparteniamo con le cose esterne ad un unico ed identico mondo. Il frammento di mondo che io percepisco come mio soggetto è attraversato dalla corrente del divenire mondiale generale. Per la mia percezione io sono chiuso dentro i limiti della mia pelle. Ma ciò che sta dentro la pelle appartiene al cosmo preso come un tutto. Affinché dunque sussista un rapporto fra il mio organismo e l'oggetto fuori di me, non è affatto necessario che qualcosa dell'oggetto passi dentro di me o faccia un'impressione nel mio spirito come un sigillo nella cera. La domanda: «Come acquisto io notizia dell'albero che sta dieci passi lontano da me?» è posta in modo completamente sbagliato. Essa scaturisce dall'idea che i limiti del mio corpo siano assolutamente pareti separatorie, attraverso le quali penetrano in me le notizie delle cose. Ma le forze che agiscono entro la mia pelle sono le stesse di quelle che esistono al di fuori. Io sono dunque realmente le cose; certo noi io in quanto sono soggetto della percezione, ma in quanto sono una parte del divenire generale del mondo. La percezione dell'albero e il mio io stanno dentro uno stesso intero. Il divenire generale del mondo suscita in egual mi-

sura lì la percezione dell'albero, qui la percezione del mio io. Se invece che conoscitore del mondo, io fossi creatore del mondo, oggetto e soggetto (percezione ed io) sorgerebbero in uno stesso atto: poiché essi si condizionano l'un l'altro reciprocamente. Come conoscitore del mondo posso trovare ciò che entrambi hanno in comune, come entità appartenentisi a vicenda, soltanto attraverso il pensare, che collega insieme i due per mezzo dei concetti.

2. Le più difficili a sfatare sono le cosiddette prove fisiologiche della soggettività delle nostre percezioni. Se produco una pressione sulla pelle del mio corpo, la percepisco come sensazione di pressione: la stessa pressione posso percepirla attraverso l'occhio come luce, attraverso l'orecchio come suono. Una scarica elettrica, io la percepisco con l'occhio come luce, con l'orecchio come rumore, coi nervi della pelle come urto, con l'organo dell'olfatto come odore di fosforo. Che cosa segue da questo fatto? Soltanto ciò: che io percepisco una scarica elettrica (o una pressione) e con essa una qualità di luce, o un suono, o un certo odore, e così, via. Se non ci fosse l'occhio alla percezione della scossa meccanica nell'ambiente non s'accompagnerebbe alcuna qualità di luce, se non ci fosse l'orecchio non vi si accompagnerebbe alcun suono, e così via. Ma con quale diritto si può dire che senza gli organi della percezione tutto il processo non esisterebbe? Chi, dal fatto che una scarica elettrica suscita nell'occhio una sensazione luminosa, conclude che ciò, che noi sentiamo come luce, fuori del nostro organismo è soltanto un processo meccanico di movimento, dimentica che egli non fa che passare da una percezione all'altra, e che perciò non va mai al di fuori della percezione. Altrettanto come si può dire che l'occhio percepisce quale luce un processo meccanico di movimento nell'ambiente, si può anche dire che una regolare modificazione di un oggetto è da noi percepita come processo di movimento. Se sulla circonferenza di un disco io dipingo dodici volte un cavallo nelle successive posizioni che il suo

corpo prende muovendosi, e faccio poi ruotare il disco, posso produrre l'apparenza del movimento. Basta che io guardi attraverso un'apertura in modo da vedere nei corrispondenti intervalli di tempo, le successive posizioni del cavallo. Non vedo dodici immagini del cavallo, ma l'immagine di un cavallo che galoppa.

3. I fatti fisiologici sopra citati non possono dunque gettar luce sul rapporto fra percezione e rappresentazione. Dobbiamo cercare, in altro modo la giusta via.

4. Nel momento in cui una percezione spunta sull'orizzonte della mia osservazione, entra in azione in me anche il pensare. Un membro del mio sistema di idee, una determinata intuizione, un concetto si collega con la percezione. Che cosa rimane poi, quando la percezione sparisce dal campo visivo? La mia intuizione, collegata con quella determinata percezione che si è formata al momento del percepire. La vivacità con cui potrò poi tornare a rendermi presente questo rapporto dipende dal modo di funzionare del mio organismo spirituale e corporeo. La *rappresentazione* non è altro che un'intuizione riferita ad una determinata percezione, un concetto che è stato una volta congiunto con una percezione ed al quale è rimasto il rapporto con tale percezione. Il mio concetto di un leone non è formato traendolo *fuori dalle* mie percezioni del leone. Ma la mia rappresentazione del leone è dovuta alla percezione. Io posso comunicare il concetto di un leone a chiunque non abbia mai visto un leone; ma non mi riuscirà di creare in lui una rappresentazione viva, senza la sua diretta percezione.

5. La *rappresentazione* è dunque un concetto individualizzato. Ed ora possiamo spiegarci perché le cose della realtà possono essere per noi rappresentate appunto mediante rappresentazioni. La piena realtà di una cosa ci è data nel momento dell'osservazione dal confluire di concetto e percezione. Il concetto acquista, per mezzo di una percezione, una forma individuale, un rapporto con quella determinata percezione:

in questa forma individuale, che porta in sé come una peculiarità il rapporto acquistato con la percezione, esso continua a vivere in noi e forma la rappresentazione della cosa corrispondente. Se ci imbattiamo in una seconda cosa, con la quale si collega lo stesso concetto, la riconosciamo come appartenente allo stesso genere della prima; se incontriamo la stessa cosa una seconda volta, troviamo nel nostro sistema di concetti non soltanto un concetto corrispondente, ma il concetto individualizzato, col suo caratteristico rapporto con la stessa cosa, e riconosciamo la cosa.

6. La rappresentazione sta dunque in mezzo fra percezione e concetto. È il concetto determinato, legato alla percezione.

7. Io posso chiamare mia esperienza, la somma di tutto quello di cui posso formarmi delle rappresentazioni. L'uomo che avrà il più gran numero di concetti individualizzati, avrà la più ricca esperienza. Un uomo cui manchi ogni potere d'intuizione non è idoneo ad acquistare esperienza. Gli oggetti sfuggono continuamente dal suo campo visivo, perché gli mancano i concetti che debbono metterlo in rapporto con essi. Ugualmente, un uomo con capacità di pensare bene sviluppata, ma con capacità di percepire mal funzionante a causa di imperfetti organi di senso, non potrà raccogliere molta esperienza. Egli potrà in qualche modo procacciarsi dei concetti, ma alle sue intuizioni mancherà il rapporto vivo con determinate cose. Il viaggiatore che non adopera il pensiero e il dotto che vive in sistemi astratti di concetti sono ugualmente incapaci di acquistare una ricca esperienza.

8. La realtà ci si presenta come percezione e concetto; l'immagine soggettiva di questa realtà ci si presenta come rappresentazione.

9. Se la nostra personalità si estrinsecasse soltanto nella conoscenza, l'intero mondo dell'oggettivo ci sarebbe dato in percezione, concetto e rappresentazione.

10. Ma noi non ci contentiamo di collegare, con l'aiuto del pensare, la percezione col concetto, ma la colleghiamo anche

con la nostra particolare soggettività, col nostro io individuale. L'espressione di questo collegamento individuale è il sentimento, che si esplica come piacere o dispiacere.

11. *Pensare* e *sentire* corrispondono alla doppia natura del nostro essere, a cui già accennammo. Il *pensare* è l'elemento per mezzo del quale ci mescoliamo al divenire generale del cosmo; il *sentire* è quello per cui possiamo ritirarci entro i limiti del nostro proprio essere.

12. Il nostro pensare ci unisce all'universo; il nostro sentire ci riconduce in noi stessi, ed esso soltanto fa di noi degli individui. Se fossimo esseri dotati solamente di pensiero e di percezione, tutta la nostra vita dovrebbe scorrere in un'inalterabile indifferenza. Se potessimo soltanto *conoscere* noi stessi, come dei sé, saremmo perfettamente indifferenti a noi stessi. Unicamente perché con la conoscenza di noi stessi abbiamo anche il sentimento di noi stessi, e con la percezione delle cose proviamo piacere o dolore, noi viviamo come esseri individuali, la cui esistenza non si esaurisce nel rapporto concettuale in cui essi stanno col resto del mondo, ma che hanno inoltre uno speciale valore per se stessi.

13. Si potrebbe essere tentati di vedere nella vita del sentimento un elemento più saturo di realtà che non l'osservazione pensante del mondo. A questo bisogna ribattere che soltanto per il mio individuo la vita del sentimento ha effettivamente tale maggiore importanza. Per l'universo la mia vita di sentimento non ha valore altro che se il sentimento, come percezione fatta sul mio sé, viene collegato con un concetto e per tale via si inserisce nel cosmo.

14. La nostra vita è una continua oscillazione pendolare fra la comunione col divenire generale del mondo e la nostra esistenza individuale. Quanto più in alto saliamo verso la natura universale del pensare, nella quale alla fine ciò che è individuale non ci interessa più che come esempio, come esemplificazione del concetto, tanto più si perde in noi il carattere dell'essere particolare, della singola ben determinata perso-

nalità. Quanto più discendiamo invece nelle profondità della vita personale e facciamo risuonare i nostri sentimenti in accordo con le esperienze del mondo esteriore, tanto più ci distacchiamo dall'esistenza universale. Una vera individualità sarà quella che più si solleva coi suoi sentimenti nella regione dell'ideale. Vi sono uomini nei quali anche le idee più generali di cui sono capaci portano ancora quella particolare colorazione che le mostra indiscutibilmente dipendenti dal loro portatore. Ve ne sono altri i cui concetti si presentano a noi così privi d'ogni traccia personale come se essi non provenissero da un uomo in carne ed ossa.

15. La rappresentazione dà già alla nostra vita concettuale un'impronta individuale. Ciascuno ha infatti un proprio posto da cui osserva il mondo. I suoi concetti si riallacciano alle sue percezioni. Egli pensa i concetti generali nel suo modo particolare. Questa particolare determinazione é un risultato del posto che abbiamo nel mondo e della sfera di percezioni connessa col luogo dove viviamo.

16. Di fronte a tale determinazione ve n'è però un'altra che dipende dalla nostra particolare organizzazione. La nostra organizzazione è una unità singola speciale, completamente determinata. Ognuno di noi collega, più o meno intensamente, dei particolari sentimenti con le proprie percezioni. Questo è l'elemento individuale della nostra propria personalità, e rimane come residuo quando abbiamo tolto di mezzo tutte le determinazioni dovute all'ambiente.

17. Una vita di sentimento, del tutto vuota di pensiero, dovrebbe a poco a poco perdere ogni connessione col mondo. Per l'uomo che voglia mettersi in armonia col tutto, la conoscenza delle cose andrà di pari passo con la formazione e l'evoluzione della vita del sentimento.

18. Il sentimento è il mezzo per cui, principalmente, i concetti acquistano *vita* concreta.

VII

ESISTONO LIMITI DELLA CONOSCENZA?

1. Abbiamo stabilito che gli elementi per la comprensione della realtà vanno tolti da due sfere: quella del percepire e quella del pensare. La nostra organizzazione richiede, come abbiamo visto, che la piena, intera realtà, ivi incluso il nostro proprio soggetto, ci appaia dapprima come dualità. La conoscenza supera tale dualità, in quanto dai due elementi della realtà, percezione e concetto elaborato dal pensare, mette insieme la cosa intera. La maniera in cui il mondo ci si presenta prima che per mezzo della conoscenza esso abbia acquistato il giusto aspetto, la chiameremo mondo dell'apparenza, in contrapposto all'entità unitaria composta da percezione e concetto. Diremo allora che il mondo ci è dato come dualità (dualistico), e che la conoscenza lo trasforma in unità (monistico). Una filosofia che parta da questo principio fondamentale si può chiamare filosofia monistica o *monismo.* Le sta di fronte la teoria dei due mondi o *dualismo.* Quest'ultimo non considera i due lati della realtà unitaria come tenuti separati semplicemente per effetto della nostra organizzazione, ma come due mondi assolutamente distinti l'uno dall'altro: e i principii esplicativi di uno dei mondi li cerca poi nell'altro.

2. Il dualismo riposa sopra una falsa concezione di ciò che chiamiamo conoscenza. Divide tutta la sfera dell'essere in due campi, ciascuno dei quali ha le sue proprie leggi; e li fa sussistere uno di fronte all'altro esteriormente.

3. Da un simile dualismo ha origine la distinzione, introdotta da Kant nella scienza e fino ad oggi non ancora bandita,

fra oggetto della percezione e cosa in sé. Secondo quanto abbiamo detto nei precedenti capitoli, il fatto che una particolare cosa possa venirci data soltanto come percezione dipende dalla natura della nostra organizzazione spirituale. Il pensare supera poi la particolarità, indicando per ogni percezione il posto che le spetta nell'universo. Finché le parti separate dell'universo sono determinate come percezioni, noi seguiamo semplicemente nella separazione una legge della nostra soggettività. Ma se consideriamo la somma di tutte le percezioni come una delle parti, e gliene contrapponiamo una seconda nelle «cose in sé», facciamo una filosofia campata in aria, che si riduce ad un semplice giuoco di concetti. Costruiamo una contrapposizione artificiale, ma per il secondo membro della medesima non possiamo trovare alcun contenuto, poiché per una cosa particolare questo può essere ricavato soltanto fuor dalla percezione.

4. Ogni modo di essere, che si voglia ammettere al di fuori del campo della percezione e del concetto, deve essere ascritto alla sfera delle ipotesi ingiustificate. A tale categoria appartiene la «cosa in sé». È del tutto naturale che il pensatore dualistico non possa trovare il nesso fra il principio universale assunto ipoteticamente e il dato fornito dall'esperienza. Al principio universale ipotetico si può dare un contenuto soltanto se lo si prende a prestito dal mondo dell'esperienza senza accorgersi di farlo. Altrimenti esso rimane un concetto senza contenuto, un assurdo che ha soltanto la forma del concetto. Il pensatore dualistico afferma quindi solitamente: «Il contenuto di questo concetto è inaccessibile alla nostra conoscenza; possiamo sapere *che* un tale contenuto esiste, ma non possiamo sapere *che cosa* esista». In entrambi i casi è impossibile superare il dualismo. Anche se si mette qualche elemento astratto del mondo dell'esperienza entro il concetto della cosa in sé, rimane sempre impossibile ricondurre la pienezza della vita concreta dell'esperienza a qualche proprietà tolta essa stessa soltanto da questa percezione. Du Dois-Reymond è d'opinione

che gli impercepibili atomi della materia producono, con la loro posizione e col loro moto, sensazione e sentimento, per venire poi alla conclusione che noi non potremo mai spiegarci in modo soddisfacente come avvenga che materia e moto producano sensazione e sentimento, perché «è e rimarrà sempre incomprensibile come ad un certo numero di atomi di carbonio, idrogeno, azoto, ossigeno, ecc. non sia indifferente la posizione relativa e il movimento reciproco che essi hanno, che avevano e che avranno. Non si può concepire in alcun modo come dalla loro azione reciproca possa sorgere la coscienza». Tale ragionamento è caratteristico di tutto questo indirizzo di pensiero. Dal ricco mondo delle percezioni si separano due elementi: posizione e moto; li si trasporta nel mondo, che si è immaginato, degli atomi; e poi ci si meraviglia che da questo principio, fabbricato arbitrariamente e preso a prestito dal mondo della percezione, non si riesca a cavar fuori la vita concreta.

5. Il fatto che il dualista, il quale lavora sopra un concetto dell'«in sé» completamente vuoto di contenuto, non possa arrivare ad alcuna spiegazione del mondo, risulta già dalla definizione del suo principio, sopra indicata.

6. In ogni caso il dualista si vede obbligato a porre dei limiti insuperabili alla nostra capacità, di conoscenza. Il sostenitore di una concezione monistica del mondo sa invece che tutto quanto gli occorre per la spiegazione di un dato fenomeno del mondo deve trovarsi nel campo del mondo stesso; e che se egli è impedito di arrivarci, sarà dovuto a casuali limitazioni temporali o spaziali, oppure a difetti della sua organizzazione, e precisamente non dell'organizzazione umana in generale, ma della sua particolare organizzazione individuale.

7. Dal concetto del conoscere, come noi l'abbiamo esposto, segue che non ha senso parlare di limiti della conoscenza. Il conoscere non è un interesse generale del mondo, ma un affare che l'uomo deve aggiustare con se stesso. Le cose non domandano nessuna spiegazione. Esistono ed agiscono l'una sull'altra

secondo certe leggi, che il pensare può scoprire; esistono in un'inseparabile unità con quelle leggi. Quando il nostro io si pone di fronte ad esse, in un primo tempo ne afferra soltanto quello che abbiamo indicato come percezione. Ma nell'intimo dell'io vi è la forza per trovare anche l'altra parte della realtà. Solo quando l'io ha ricongiunto anche per sé i due elementi della realtà, che sono inseparabilmente congiunti nel mondo, la conoscenza rimane soddisfatta: l'io è di nuovo arrivato alla realtà.

8. I presupposti per il sorgere della conoscenza sono dunque *attraverso* l'io e *per* l'io. L'io si pone esso stesso le domande relative al conoscere, e le prende proprio dall'elemento, in sé perfettamente chiaro e trasparente, del pensare. Se ci poniamo domande a cui non possiamo rispondere, allora è il contenuto della domanda che può non essere chiaro ed evidente in tutte le sue parti. Non è il mondo che ci pone le domande, siamo noi stessi che le poniamo.

9. Posso ben pensare che mi mancherebbe qualsiasi possibilità di rispondere ad una domanda che io trovassi scritta in qualche luogo senza che io conoscessi la sfera da cui è preso il contenuto della domanda.

10. Per la nostra conoscenza si tratta di domande le quali sorgono per il fatto che ad una sfera della percezione, condizionata da spazio, tempo e organizzazione soggettiva, sta di fronte una sfera del concetto che si rivolge alla totalità del mondo: e il mio compito consiste nel conguaglio fra queste due sfere a me ben note. Qui non si può parlare di un limite della conoscenza. In una data epoca può rimanere per noi inesplicato questo o quel fatto perché la nostra posizione nella vita ci impedisce di percepire le cose che sono in giuoco. Ma quello che non si può scoprire oggi, si potrà scoprire domani. I limiti attuali sono soltanto casuali. E col progresso della percezione e del pensiero potranno venir superati.

11. Il dualismo commette l'errore di trasportare la polarità oggetto-soggetto, che ha significato solo dentro il campo della

percezione, al di fuori di questo campo, su entità unicamente pensate. Ma poiché le cose che sono separate entro l'orizzonte della percezione sono separate soltanto fino a quando colui che percepisce si astiene dal pensare, il quale abolisce ogni separazione e la fa riconoscere come qualcosa di puramente soggettivo, così il dualista trasporta, su entità poste dietro alle percezioni, determinazioni che anche per le percezioni non hanno valore assoluto, ma solo relativo. Scinde così i due fattori che entrano nel processo della conoscenza, percezione e concetto, in quattro: l) l'oggetto in sé; la percezione che il soggetto ha dell'oggetto; 3) il soggetto; 4) il concetto che riferisce la percezione all'oggetto in sé. Il rapporto fra oggetto e soggetto è un rapporto *reale;* il soggetto è veramente (dinamicamente) influenzato dall'oggetto. Questo processo reale non arriva alla nostra coscienza. Ma esso deve suscitare nel soggetto una reazione all'azione proveniente dall'oggetto. Il risultato di questa reazione è la percezione. Questa soltanto arriva alla coscienza. L'oggetto ha una realtà oggettiva (indipendente dal soggetto), la percezione ha una realtà soggettiva. Questa realtà soggettiva mette in rapporto il soggetto con l'oggetto. Tale rapporto è *ideale.* Con ciò il dualismo scinde il processo della conoscenza in due parti. Una, la produzione dell'oggetto della percezione dalla cosa in sé, la fa accadere *al di fuori della coscienza,* l'altra, la connessione della percezione col concetto e il collegamento del concetto con l'oggetto, la fa accadere *dentro la coscienza*. Con queste premesse è ovvio che il dualista creda di acquistare, nei suoi concetti, soltanto dei rappresentanti soggettivi di quello che sta *davanti* alla sua coscienza. Il processo reale-oggettivo nel soggetto, attraverso il quale la percezione viene a formarsi, e, ancor più, i rapporti oggettivi fra le cose in sè, rimangono per il dualista inconoscibili direttamente; secondo la sua opinione, l'uomo può soltanto fabbricarsi dei rappresentanti concettuali della realtà oggettiva. Il vincolo unitario delle cose, che lega queste fra loro e obiettivamente col nostro

spirito individuale (come cosa in sé), sta al di là della coscienza, in un «essere in sé» del quale nella nostra coscienza potremmo parimente avere solo un rappresentante concettuale.

12. Il dualismo crede di volatilizzare il mondo intero in uno schema concettuale astratto, se accanto ai nessi concettuali degli oggetti non stabilisce anche nessi reali. In altre parole, i principii ideali scopribili per mezzo del pensare appaiono al dualista troppo vaporosi, ed egli cerca anche dei principii reali dai quali i primi possano venir sorretti.

13. Guardiamo un po' più da vicino questi principii reali. L'uomo ingenuo (il realista primitivo) considera gli oggetti dell'esperienza esteriore come realtà. Il fatto che egli possa afferrare queste cose con le sue mani e vederle coi suoi occhi, gli vale come prova della loro realtà. «Nulla esiste che non possa essere percepito», deve esser proprio considerato il primo assioma dell'uomo primitivo, che riconosce ugualmente valido anche l'inverso: «Tutto quello che può essere percepito, esiste». La miglior prova per questa opinione è la credenza dell'uomo primitivo nell'immortalità e negli spiriti. Egli si rappresenta l'anima come una sottile materia sensibile, che in particolari circostanze può divenire visibile anche per l'uomo ordinario (credenza spontanea nei fantasmi).

14. Di fronte a questo suo mondo reale, tutto il resto, cioè mondo delle idee, per il realista primitivo è irreale, «puramente ideale». Quel che noi pensando aggiungiamo agli oggetti è semplice pensiero *sopra* le cose. Il pensiero non aggiunge niente di reale alla percezione.

15. E non soltanto riguardo all'essere delle cose l'uomo ingenuo ritiene che la percezione dei sensi sia l'unica prova della realtà, ma anche riguardo al divenire. Secondo il suo modo di vedere, una cosa può agire sopra un'altra cosa soltanto se una forza, esistente per la percezione dei sensi, esce dall'una di esse e afferra l'altra. La vecchia fisica credeva che dai corpi emanassero materie molto sottili e che queste, attraverso i nostri organi di senso, penetrassero nell'anima; e che l'impos-

sibilità di vederle realmente derivasse dalla grossolanità dei nostri sensi rispetto alla finezza di esse. In linea di principio si ammetteva la realtà di quelle materie per la stessa ragione per cui si ammetteva la realtà degli oggetti del mondo dei sensi, cioè per il loro modo di essere che si pensava analogo a quello della realtà sensibile.

16. L'essenza, poggiante in sé stessa, di ciò che si può sperimentare idealmente, non ha, per la coscienza primitiva, lo stesso valore di realtà di quello che si può sperimentare coi sensi. Un oggetto afferrato nella «pura idea», é semplicemente chimera, fino a che attraverso la percezione dei sensi non può venir fornita la prova della sua realtà. Per dirla breve, l'uomo primitivo pretende, accanto alla testimonianza ideale fornita dal pensare, anche quella reale dei sensi. In questo bisogno dell'uomo primitivo sta la ragione del sorgere delle più elementari forme di una fede basata sulla rivelazione. Il Dio datoci per via del pensare, rimane per la coscienza ingenua soltanto un Dio «pensato». La coscienza primitiva richiede che la rivelazione le venga data con mezzi accessibili alla percezione dei sensi. Il Dio deve apparire corporeo; si dà poco valore alla testimonianza del pensare, e se ne dà soltanto al fatto che la divinità viene provata per mezzo della trasmutazione, constatabile dai sensi, dell'acqua in vino.

17. Anche la conoscenza stessa appare all'uomo primitivo come un processo analogo ai processi dei sensi. Le cose fanno un'*impressione* sull'anima, o dànno immagini che vi entrano attraverso i sensi, e così via.

18. L'uomo primitivo ritiene reale ciò che può percepire coi sensi; e ciò di cui non ha tale percezione (Dio, anima, conoscenza, ecc.) se lo rappresenta come analogo a quello che viene da lui percepito.

19. Se il realismo primitivo vuole fondare una scienza, non può farla consistere che in una precisa *descrizione* del contenuto della percezione. I concetti sono per lui soltanto mezzi allo scopo. Essi esistono per fornire controimmagini ideali

delle percezioni; rispetto alle cose in se stesse non significano nulla. Per il realista primitivo valgono come reali solamente i singoli tulipani che si vedono o che si possono vedere; l'idea unica di *tulipano è* per lui un'astrazione, un'immagine mentale irreale che l'anima si è composta mettendo insieme le caratteristiche comuni a tutti i tulipani veduti.

20. In contraddizione col realista primitivo, col suo principio fondamentale della realtà di quanto è percepito, sta l'esperienza, la quale insegna che il contenuto delle percezioni è di natura transitoria. Il tulipano che io vedo è oggi reale: fra un anno sarà scomparso nel nulla. Quello che si mantiene è la *specie* tulipano. La specie, però, è per il realismo primitivo «*soltanto*» un*'idea,* non una realtà. Così la concezione realista si trova nella condizione di veder sorgere e scomparire le sue realtà, mentre, rispetto al reale, proprio quello che essa ritiene irreale si conserva. Il realismo primitivo deve cioè lasciar sussistere, accanto alle percezioni, anche qualche cosa d'ideale. Esso deve accettare delle entità che non può percepire coi sensi, si mette allora d'accordo con se medesimo, pensando il loro modo di essere analogo a quello degli oggetti dei sensi. Realtà di tal genere, prese come ipotesi, sono le forze invisibili per mezzo delle quali agiscono una sull'altra, reciprocamente, le cose percepibili coi sensi. Una è l'ereditarietà, che si propaga al di là dell'individuo, ed è la ragione per cui da un individuo se ne sviluppa un altro che gli somiglia, assicurando la conservazione della specie. Una seconda è quel principio vitale che penetra tutto il corpo organico, l'anima, il cui concetto nella coscienza primitiva è sempre formato per analogia con le realtà sensibili. Una terza é finalmente, per l'uomo ingenuo primitivo, l'essere divino. Questo essere divino vien pensato attivo in un modo che corrisponde assolutamente a quello che può essere *percepito* come modo di agire dell'uomo stesso, cioè antropomorficamente.

21. La fisica moderna attribuisce le nostre sensazioni a processi: delle particelle piccolissime dei corpi e di una materia

infinitamente sottile, l'etere, o a qualcosa di simile. Ciò che noi sentiamo, ad esempio, come calore è un movimento, entro lo spazio occupato dal corpo produttore di calore, delle sue particelle. Anche qui si immagina un impercepibile per analogia col percepibile. L'analogo sensibile del concetto «corpo» è in questo senso l'interno di uno spazio chiuso da ogni parte, nel quale delle sfere elastiche si muovono in tutte le direzioni, si urtano fra loro, rimbalzano contro le pareti, e così via.

22. Se il realismo primitivo non facesse ipotesi di questo genere, il mondo si ridurrebbe per esso ad un aggregato sconnesso di percezioni senza reciproci rapporti, non formante unità. Però è evidente che il realismo primitivo può arrivare a tali ipotesi soltanto non restando conseguente con se stesso. Se esso vuol rimanere fedele al suo principio fondamentale, che solo il percepito è reale, non deve supporre alcuna realtà dove non percepisce nulla. Le forze impercepibili emananti dalle cose percepibili sono ipotesi assolutamente ingiustificate, dal punto di vista del realismo primitivo. E poiché esso non conosce altre realtà, correda le sue forze ipotetiche di un contenuto percettivo. Applica quindi un modo di essere (il modo di essere della percezione) ad campo dove gli manca l'unico mezzo atto a dare testimonianza sopra questo modo di essere: la percezione dei sensi.

23. Questa concezione, piena di contraddizioni in sé, conduce al realismo metafisico. Esso, accanto alla realtà percepibile, ne costruisce un'altra impercepibile, che ritiene analoga alla prima. Il realismo metafisico è quindi necessariamente dualismo.

24. Dove il realismo metafisico rileva una relazione fra cose percepibili (l'avvicinarsi per mezzo di un movimento, il divenir coscienti di qualcosa di obiettivo, ecc.), ivi suppone una realtà. Ma la relazione che osserva, esso può esprimerla soltanto per mezzo del pensare, non può percepirla. Di una tale relazione ideale fa arbitrariamente qualcosa di analogo al

percepibile. Per questo indirizzo di pensiero il mondo reale risulta pertanto composto dagli oggetti della percezione, che sono in un perpetuo divenire, che appaiono e scompaiono, e dalle forze impercepibili, le quali producono gli oggetti della percezione e costituiscono l'elemento permanente.

25. Il realismo metafisico è una mescolanza incoerente del realismo primitivo con l'idealismo. Le sue forze ipotetiche, sono essenze impercepibili con qualità di percezione. Al di fuori di quel mondo, per la cui forma di esistenza esso ha un mezzo di conoscenza nella percezione, il realismo metafisico ha deciso di ammettere un'altra sfera in cui questo mezzo vien meno, e che si può investigare solo mediante il pensare. Ma non può nello stesso tempo decidersi a riconoscere anche la forma dell'essere che il pensare gli fornisce, il concetto (l'idea), come un fattore che sta accanto alla percezione in modo altrettanto giustificato. Se si vuole evitare la contraddizione di una percezione impercepibile, bisogna pur confessare che i rapporti fra le percezioni trasmessici attraverso il pensare non hanno per noi altra forma d'esistenza che quella del concetto. Se si scarta dal realismo metafisico la parte ingiustificata, il mondo si presenta allora come somma di percezioni e di rapporti concettuali (ideali) fra le percezioni. Il realismo metafisico si trasforma cioè in una concezione che per la percezione esige il principio della percepibilità, e per i rapporti fra le percezioni esige la pensabilità. Questa concezione non può, accanto ai mondi della percezione e del concetto, far sussistere un terzo mondo, per il quale entrambi i principii, il cosiddetto principio reale e il principio ideale, abbiano valore contemporaneamente.

26. Quando il realismo metafisico asserisce che, accanto alla relazione ideale fra l'oggetto della percezione e il soggetto della percezione, deve sussistere anche una relazione reale fra la «cosa in sé» della percezione e la «cosa in sé» del soggetto percepibile (cioè del cosiddetto spirito individuale), esso si basa sulla falsa supposizione che per l'essere si verifichi un processo,

non percepibile, analogo ai processi del mondo dei sensi. Quando poi afferma: «Col mio mondo della percezione io entro in un rapporto cosciente-ideale, ma col mondo reale io posso entrare solo in un rapporto dinamico (rapporto di forze)», commette di nuovo lo stesso errore. Di un rapporto di forze si può parlare solo dentro il mondo della percezione (dentro il campo del senso tattile), non al di fuori.

27. La concezione del mondo più sopra accennata, nella quale viene a sboccare il realismo metafisico quando si liberi dai suoi elementi contradditori, la chiameremo *monismo*, perché essa riunisce il realismo unilaterale e l'idealismo in un'unità più elevata.

28. Per il realismo primitivo il mondo reale è una somma di oggetti di percezione; il realismo metafisico attribuisce realtà, oltre che alle percezioni, anche alle forze impercepibili; il monismo sostituisce a queste forze i nessi ideali che esso conquista per mezzo del suo pensare. Tali nessi sono le *leggi della natura.* Una legge naturale non è altro che l'espressione concettuale della connessione fra determinate percezioni.

29. Il monismo non giunge mai alla condizione di dover cercare, al di fuori della percezione e del concetto, altri principii per la spiegazione della realtà. Sa che in tutto il campo della realtà non si trova per ciò *alcun motivo.* Vede nel mondo della percezione, quale si presenta direttamente all'attività del percepire, una mezza realtà; nella riunione di tale mondo col mondo del concetto trova la realtà intera. Il realista metafisico potrebbe obiettare al monista: «Può darsi che per la tua organizzazione la tua conoscenza sia completa in sé e non le manchi nessuna parte; ma tu non sai come si rispecchi il mondo in un'intelligenza che sia organizzata altrimenti che la tua». La risposta del monista sarà: «Se vi sono intelligenze differenti da quelle umane, se le loro percezioni sono di forma diversa dalle nostre, per me ha importanza soltanto ciò che di esse mi giunge attraverso percezione e concetto. Io sono posto come soggetto di fronte all'oggetto per mezzo del mio

percepire, e precisamente dello specifico percepire umano». La connessione delle cose è con ciò interrotta. Ma il soggetto la ristabilisce per mezzo del pensare. E in tal modo egli si inserisce di nuovo nell'intero universale, Poiché solo attraverso il nostro soggetto questo intero appare diviso nel punto che sta fra la nostra percezione e il nostro concetto, così nella riunione dei due si ottiene una vera conoscenza. Per esseri con un mondo percettivo diverso (ad esempio con un numero doppio di organi di senso) l'interruzione apparirebbe in un punto diverso, e perciò la riconnessione dovrebbe anche avere una forma adeguata a quegli esseri. Solo il realismo primitivo e il realismo metafisico, che vedono entrambi nel contenuto dell'anima soltanto una rappresentazione del mondo fondata su idee, possono porsi il problema della limitazione della conoscenza. Per essi, ciò che si trova al di fuori del soggetto è un qualcosa di assoluto, di finito in sé, e il contenuto del soggetto ne è un'immagine che sta completamente al di fuori di quell'assoluto. La maggiore o minor perfezione della conoscenza dipende quindi dalla maggiore o minore somiglianza dell'immagine, rispetto all'oggetto assoluto. Un essere, che avesse un numero di sensi minore di quelli che ha l'uomo, percepirebbe meno, del mondo; uno che ne avesse un numero maggiore percepirebbe di più. Il primo avrebbe perciò una conoscenza meno completa del secondo.

30. Per il monismo la cosa sta altrimenti. L'organizzazione dell'essere che percepisce è quella che determina la forma secondo cui il nesso universale appare scisso in soggetto e oggetto. L'oggetto non è un assoluto, ma soltanto un relativo, in rapporto al determinato soggetto. E la conciliazione dei due termini contrapposti non può avvenire che in modo del tutto specifico, precisamente nel modo proprio al soggetto umano. Appena l'io, che nell'atto di percepire è separato dal mondo, torna con l'attività pensante ad inserirsi nell'insieme del mondo, scompaiono tutte le domande che erano soltanto conseguenze della scissione.

31. Un essere formato altrimenti avrebbe una conoscenza formata altrimenti. La nostra è sufficiente per rispondere alle domande poste dal nostro essere.

32. Il realismo metafisico deve domandarsi: «Per quale via ci è dato quello che ci é dato come percezione? in qual modo ne è affetto il soggetto?».

33. Per il monismo la percezione è determinata dal soggetto; ma contemporaneamente il soggetto ha, nel pensare, il mezzo per annullare la determinatezza da lui stesso provocata.

34. Il realismo metafisico sta davanti ad un'altra difficoltà, quando vuole spiegare la somiglianza delle immagini del mondo nei diversi individui umani. Esso deve domandarsi: «Da che cosa proviene che l'immagine del mondo che io costruisco con la mia percezione determinata soggettivamente e coi miei concetti, risulta simile a quella che un altro individuo umano costruisce con gli stessi due fattori soggettivi? E, in generale, come posso io, sulla base della mia immagine soggettiva del mondo, concludere riguardo a quella di un altro uomo?». Dal fatto che gli uomini si trovano praticamente d'accordo l'uno con l'altro, il realista metafisico crede di poter dedurre la somiglianza fra le loro immagini soggettive del mondo: e dalla somiglianza fra tali immagini del mondo crede di poter ulteriormente dedurre l'uguaglianza degli spiriti individuali che stanno alla base dei singoli soggetti umani della percezione, o degli «io in sé» su cui si fondano tali soggetti.

35. Questa conclusione è dunque di quelle che ricavano da una somma di effetti il carattere delle cause che stanno alla loro base. Ammette cioè che da un numero sufficientemente grande di casi si possa conoscere lo stato delle cose, in modo da sapere come le cause così escogitate si comporteranno in altri casi. Una simile conclusione è del tipo che si chiama induttivo. Ci vedremo obbligati a modificare i suoi risultati se una ulteriore osservazione ci darà qualcosa di inatteso, poiché il carattere del risultato è determinato proprio solo dall'aspetto individuale delle avvenute osservazioni. Il realista meta-

fisico ritiene però che questa conoscenza condizionata delle cause sia più che sufficiente per la vita pratica.

36. Il ragionamento per induzione è il fondamento metodico per il realismo metafisico moderno. Vi fu un tempo in cui si riteneva che dai concetti si potesse sviluppare qualcosa che non fosse più concetto. Si credeva che dai concetti si potesse ottenere la conoscenza di quegli esseri reali metafisici, di cui il realismo metafisico ha proprio bisogno. Questo genere di filosofia appartiene oggi alle cose superate; in sua vece si ritiene che, da un numero sufficientemente grande di fatti percettivi, si possa dedurre il carattere della «cosa in sé» che sta alla base di essi. Come prima si cercava di sviluppare l'elemento metafisico dai concetti, così oggi si cerca di svilupparlo dalle percezioni. Poiché i concetti stanno davanti a noi in trasparente chiarezza, si riteneva un tempo di poter derivare da essi con assoluta sicurezza anche l'elemento metafisico. Le percezioni non ci stanno davanti con uguale trasparente chiarezza. Ognuna che segue, si presenta un po' diversa dalle analoghe che l'avevano preceduta. In sostanza, quello che si era concluso in base alle precedenti, viene un po' modificato da ognuna delle successive. Il quadro che in tal maniera si ottiene per il lato metafisico, si può quindi ritenere solo relativamente esatto; è soggetto a correzioni per effetto di casi futuri. Caratterizzata da questo principio metodico è la metafisica di Eduard von Hartmann, il quale, sul frontespizio della sua prima grande opera, ha posto come sottotitolo: «Risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze naturali».

37. Il quadro che oggi il realista metafisico si fa delle sue «cose in sé», è un quadro ottenuto per induzione. Dell'esistenza di una connessione reale-oggettiva del mondo, accanto quella «soggettiva» conoscibile per mezzo di percezione e concetto, egli si convince per mezzo di considerazioni sul processo della conoscenza. Come sia sorta questa realtà og-

gettiva, egli crede di poterlo determinare per mezzo di induzioni tratte dalle sue percezioni.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

38. L'osservazione imparziale dello sperimentare basato su percezione e concetto, secondo quello che si è tentato di prospettare nella nostra precedente esposizione, verrà sempre turbata da certe rappresentazioni derivate dalla considerazione della natura. Se ci si pone su questo terreno, si conclude che per mezzo dell'occhio si percepiscono i colori nello spettro della luce, dal rosso al violetto. Ma oltre il violetto si trovano, nel campo radiante dello spettro, forze alle quali non corrisponde alcuna percezione colorata da parte dell'occhio, bensì un effetto chimico; similmente, al di qua del limite di attività del rosso, si trovano radiazioni che producono soltanto calore. Le riflessioni su questi ed altri fenomeni analoghi conducono alla conclusione che i limiti del mondo delle percezioni umane sono determinati dai limiti dei sensi dell'uomo, e che questo avrebbe davanti a sé un mondo completamente diverso, se ai sensi di cui dispone potesse aggiungerne altri, o se addirittura possedesse dei sensi diversi. Chi si compiace delle stravaganti fantasie alle quali, in questa direzione, forniscono un assai seducente appiglio specialmente le brillanti scoperte delle recenti investigazioni delle scienze naturali, può ben arrivare alla persuasione che soltanto ciò che può agire sui sensi, formatisi in conseguenza dell'umana organizzazione, rientra nel campo di osservazione dell'uomo; che egli non ha nessun diritto di considerare come determinante per la realtà quanto è da lui percepito entro limiti postigli dal suo organismo, e che ogni nuovo senso dovrebbe porlo davanti ad un quadro diverso dalla realtà. Tutto questo, pensato entro limiti adeguati, costituisce un'opinione perfettamente giustificata. Se però qualcuno, da questa opinione, si

lascia traviare nell'osservazione obiettiva dei rapporti fra percezione e concetto che sono stati rilevati in queste nostre considerazioni, si chiude da se stesso la via che conduce ad una conoscenza, radicata nella realtà, del mondo e degli uomini. Sperimentare l'essere del pensare, ossia l'elaborazione attiva del mondo concettuale, è qualcosa di completamente differente dallo sperimentare quello che si può percepite coi sensi. Di qualunque senso l'uomo possa mai essere dotato, non potrebbe avere da esso la realtà se egli, pensando, non compenetrasse di concetti quanto ha percepito, trasmessogli da quel senso; e qualsiasi senso, così compenetrato, dà all'uomo la possibilità di vivere dentro la realtà. Le fantasie sull'aspetto completamente diverso che potrebbe avere il mondo delle percezioni, se l'uomo fosse dotato di altri sensi, non ha nulla a che fare con la questione della posizione dell'uomo entro il mondo reale. Bisogna appunto intendere che *qualunque* immagine data dalla percezione riceve la sua forma dall'organizzazione dell'essere che percepisce, ma che l'immagine percepita, compenetrata dalla sperimentata attività pensante, conduce alla realtà. Non una raffigurazione fantastica di come il mondo apparirebbe diverso a sensi che fossero diversi dai nostri, può spingere l'uomo a cercare di conoscere il suo rapporto col mondo, bensì la comprensione che *qualsiasi* percezione dà solamente una parte della realtà che in essa si trova, e allontana quindi della sua *propria realtà.* A questa comprensione si aggiunge allora l'altra, che il pensare conduce a quella parte della realtà che la percezione nasconde in se stessa. Il fatto che nel campo dell'esperienza fisica si presenta la necessità di non parlare affatto di elementi direttamente visibili e percepibili, ma di grandezze non visibili, come le linee di forza elettriche o magnetiche e così via, può essere disturbante per l'osservazione imparziale del qui indicato rapporto fra percezione e concetto elaborato pensando. Potrebbe *sembrare* che gli elementi della realtà dei quali parla la fisica non abbiano a che fare né con ciò che è percepibile, né coi concetti elaborati

nel pensare attivo. Questa sarebbe tuttavia un'opinione basata sopra un'illusione creata da noi stessi. Importa innanzi tutto rilevare che *tutto* quanto viene elaborato dalla fisica, purché non si tratti di ipotesi infondate le quali devono restare escluse, è acquistato attraverso percezione e concetto. Ciò che è un contenuto apparentemente invisibile viene trasposto, da un retto istinto conoscitivo del fisico, nel campo delle percezioni, e pensato in quei concetti con i quali in quel campo si è attivi. Le azioni delle forze nel campo elettrico o magnetico, e simili, non si acquisiscono, *nella loro vera essenza*, con un processo conoscitivo diverso da quello che si svolge fra percezione e concetto. Un maggior numero o una diversa formazione dei sensi umani ci darebbe immagini percepite diverse dalle attuali, e un arricchimento o una diversa formazione dell'esperienza umana, ma anche di fronte a *tale* esperienza una vera conoscenza dovrebbe sempre essere acquisita per via dell'azione reciproca di concetto e percezione. *L'approfondimento* della conoscenza dipende dalle forze dell'intuizione che si esplicano nel pensare (cfr. pag. 79). Tale intuizione, in quell'*esperienza* che si svolge nel pensare, può penetrare in substrati più o meno profondi della realtà. Attraverso l'allargamento del quadro della percezione, questo approfondimento può ricevere nuovi stimoli e venire in questo modo indirettamente alimentato, Ma *in nessun caso* né il penetrare nei profondi substrati, né il raggiungimento della realtà, dovrebbero essere scambiati con lo star di fronte ad un'immagine di percezione più o meno vasta, in cui *sempre* si trova solamente una metà della realtà, così come essa viene condizionata dall'organizzazione del soggetto conoscente. Chi non si perde fra le *astrazioni* intende che per la conoscenza dell'essere umano va preso in considerazione pure il fatto che per la fisica devono essere resi accessibili, nel campo della percezione, elementi per i quali non vi é un organo di senso determinato, come vi è per colore e suono. Il *concreto* essere dell'uomo non è soltanto determinato da quello che

egli, per mezzo del suo organismo, si pone davanti come percezione immediata, ma anche dal fatto che c'è dell'altro che egli esclude da tale percezione immediata. Come per la vita è necessario lo stato incosciente di sonno accanto a quello cosciente di veglia, così per l'auto-esperienza dell'uomo è necessario che, accanto alla sfera della sua percezione sensibile, si trovi, nel medesimo campo dal quale provengono le percezioni sensibili, una sfera, assai più grande dell'altra, di elementi non percepibili sensibilmente. Tutto ciò è stato indirettamente già detto nel testo originario di questo libro, il cui autore fa qui questa aggiunta, perché ha constatato per esperienza che vari lettori non lo hanno letto con sufficiente precisione. Occorre anche considerare che l'idea di *percezione*, quale è svolta in questo libro, non va confusa con quella di percezione sensoria esteriore, che della prima costituisce soltanto un caso particolare. Già da quanto precede, ma più ancora da quello che verrà più oltre sviluppato, si vedrà che qui si considera percezione tutto ciò che viene incontro all'uomo, sensibilmente *e spiritualmente*, prima di venire afferrato dal concetto attivamente elaborato. Per avere delle percezioni di natura animica o spirituale, non occorrono dei sensi del genere che comunemente si intende. Si potrebbe dire che è inammissibile questo allargamento dell'uso comune del linguaggio; se non che esso è *assolutamente necessario* se non si vuole che, in certi campi, proprio l'uso del linguaggio ci incateni nel nostro sforzo di ampliare la conoscenza. Chi parla di percezione *soltanto* nel senso di percezione sensoria non arriva a formarsi neppure su *questa* percezione sensoria un concetto utilizzabile per la conoscenza. *Occorre* talvolta ampliare un concetto perché esso consegua, in un campo più ristretto, il significato ad esso adeguato. E alle volte è anche necessario aggiungere dell'altro a ciò che in un primo tempo è stato pensato in un concetto, affinché quello che fu così pensato trovi la sua giustificazione o la sua rettifica. Si trova detto, per esempio, in questo libro (pag. 89): «La rappre-

sentazione è dunque un concetto individualizzato». Mi si è fatto l’appunto, a proposito di questa espressione, di avere fatto un uso insolito della parola. Ma era necessario che facessi così, per arrivare a far vedere che cosa veramente sia la rappresentazione. Che accadrebbe del progresso della conoscenza, se ad ognuno che si trovi nella necessità di rettificare dei concetti si facesse l’obiezione: «Questo è un uso insolito della parola»?

LA REALTÀ DELLA LIBERTÀ

VIII

I FATTORI DELLA VITA

1. Ricapitoliamo tutto quello che, nei capitoli precedenti, abbiamo acquisito. Il mondo si presenta all'uomo come una molteplicità, come una somma di singolarità. Una di queste singolarità, un essere fra esseri, è egli stesso. Noi designiamo questo aspetto del mondo semplicemente come *dato*, e, in quanto non lo sviluppiamo noi per mezzo di un'attività cosciente, ma ce lo troviamo davanti, lo designiamo come *percezione.* Entro il mondo delle percezioni noi percepiamo noi stessi. Questa autopercezione resterebbe semplicemente come una delle tante altre percezioni, se dal mezzo di essa non emergesse qualcosa che si dimostra atto a collegare fra loro le percezioni in generale, e quindi anche la somma di tutte le altre percezioni con quella del nostro sé. Questo qualcosa che emerge non è più percezione pura e semplice, e neppure ce lo troviamo davanti come le percezioni. Esso sorge per opera di un'attività. In un primo tempo appare legato a ciò che noi percepiamo come nostro sé. Ma, per sua intima natura, si estende al di sopra del sé. Alle singole percezioni aggiunge qualifiche di natura mentale, che sono in rapporto le une con le altre e che si fondano sopra un intero. Qualifica mentalmente, come fa per tutte le altre percezioni, anche quello che risulta dall'autopercezione, e lo contrappone agli oggetti come soggetto, come «io». Questo qualcosa è il pensare, e le qualifiche mentali sono i concetti e le idee. Il pensare comincia dunque a manifestarsi nella percezione del sé; ma esso non è soltanto soggettivo; infatti il sé si designa come soggetto soltanto con l'aiuto del pensare. Questa relazione di pensiero con se stessi è una qua-

lificazione di vita della nostra personalità. Grazie ad essa conduciamo un'esistenza puramente ideale, ci sentiamo esseri pensanti. Questa qualificazione di vita rimarrebbe solo concettuale (logica), se non intervenissero altre qualificazioni del nostro sé. Saremmo allora esseri la cui vita si esaurirebbe nella produzione di nessi puramente ideali fra le percezioni tra loro e con noi. Se si denomina «conoscere» la produzione di un simile nesso di pensiero, e «sapere» lo stato del nostro sé acquisito mediante il conoscere, al verificarsi della suddetta ipotesi, dovremmo considerarci esseri che solo conoscono e sanno.

2. Ma l'ipotesi non è reale. Noi non riferiamo le percezioni solo idealmente a noi stessi mediante il concetto, ma anche attraverso il sentimento, come abbiamo visto. Non siamo quindi esseri con un contenuto di vita solo concettuale. Il realista ingenuo vede anzi nella vita del sentimento una vita della personalità più reale che non nel mero elemento ideale del sapere. E dal suo punto di vista ha perfettamente ragione di spiegarsi il problema in questo modo. Dal lato soggettivo il sentimento è proprio ciò che la percezione è dal lato oggettivo. Secondo il principio fondamentale del realismo ingenuo, ossia che è reale tutto quanto può venir percepito, il sentimento è quindi la garanzia della realtà del proprio essere. Il qui inteso monismo deve però concedere al sentimento lo stesso completamento che reputa necessario per la percezione, se vuole presentarsela come realtà completa. Per il monismo il sentimento è una realtà incompleta che, nella prima forma in cui ci è data, non contiene ancora il suo secondo fattore: il concetto o l'idea. Di conseguenza nella vita il sentimento compare dovunque prima del conoscere, proprio come la percezione. Prima di tutto ci sentiamo esistenti, e nel corso del graduale sviluppo perveniamo al momento in cui nella nostra esistenza oscuramente sentita, sorge il concetto del nostro sé. Ciò che per noi compare solo più tardi è però in origine legato inseparabilmente solo col sentimento. Per questa ragione l'uomo ingenuo giunge a credere che nel sentimento l'esistenza gli si presenti direttamen-

te, e nel sapere solo indirettamente. La formazione della vita del sentimento gli appare di conseguenza più importante di ogni altra cosa. Egli crede di aver afferrato i nessi esistenti nel mondo solo se lo ha accolto nel suo sentimento. Come mezzo per la conoscenza egli cerca di usare non il sapere, ma il sentire. Poiché il sentimento è qualcosa del tutto individuale, qualcosa di simile alla percezione, il filosofo del sentimento rende principio universale un principio che ha importanza solo entro il suo essere. Cerca di compenetrare tutto il mondo con il proprio sé. Il filosofo del sentimento cerca di raggiungere con il sentimento ciò che il qui inteso monismo tende ad afferrare in concetti e reputa tale comunione con gli oggetti come la più diretta.

3. La corrente qui caratterizzata, la filosofia del sentimento viene, spesso indicata come mistica. L'errore di una concezione mistica, solo basata sul sentimento, consiste nel voler sperimentare quel che deve sapere, nel voler elevare un elemento individuale, il sentimento, a principio universale.

4. Il sentire è un atto puramente individuale, è la relazione fra il mondo esterno e il nostro soggetto, in quanto tale relazione trova la sua espressione in una esperienza solo soggettiva.

5. Vi è anche un'altra espressione della persona umana. Mediante il suo pensare l'Io partecipa alla vita generale dell'universo, col pensare riferisce in modo puramente ideale (concettuale) le percezioni a se stesso, e sé alle percezioni. Nel sentimento esso sperimenta un nesso degli oggetti col suo soggetto; nella volontà avviene il contrario. Nel volere abbiamo ugualmente una percezione davanti a noi, e precisamente quella del rapporto individuale del nostro sé con gli oggetti. Quello che nella volontà non è fattore puramente ideale, è ugualmente soltanto oggetto di percezione, come accade per qualsiasi cosa del mondo esterno.

6. Tuttavia il realismo primitivo crederà anche qui di avere davanti a sé un'esistenza molto più reale di quella che si può raggiungere per mezzo del pensiero. Vedrà nella volontà un elemento in cui si scopre *direttamente* un divenire, un causare, in oppo-

sizione al pensare, che prende il divenire soltanto in concetti. Ciò che l'io compie con la sua volontà rappresenta, per questo modo di vedere, un processo che viene sperimentato in modo diretto. Il seguace di una tale filosofia crede di aver veramente afferrato per un lembo, nella volontà, il divenire del mondo. Mentre può seguire gli altri avvenimenti soltanto dal di fuori per mezzo della percezione, nella sua volontà egli crede di poter sperimentare in modo assolutamente immediato un divenire reale. La forma di esistenza, nella quale la volontà gli appare entro il sé, diventa per lui un principio autentico della realtà. La sua propria volontà gli appare come un caso particolare del divenire generale del mondo: e il divenire del mondo come una volontà generale. La volontà si eleva a principio universale, come nel misticismo il sentimento si eleva a principio della conoscenza. Questo modo di vedere è *filosofia della volontà* (telismo). Ciò che si può sperimentare solo individualmente diventa per essa il fattore essenziale del mondo.

7. Allo stesso modo in cui non si può chiamare scienza la mistica del sentimento, così non si può chiamare scienza la filosofia della volontà. Infatti entrambe ritengono di non poter venire a capo del mondo con la penetrazione concettuale. Entrambe richiedono, accanto al principio ideale dell'esistenza, anche un principio reale, e ciò con un certo diritto. Ma poiché, per afferrare questi cosiddetti principii reali, noi non abbiamo altro mezzo all'infuori della percezione, l'opinione della mistica del sentimento e della filosofia della volontà coincide con l'idea che vi siano due sorgenti di conoscenza: quella del pensare e quella del percepire, la quale ultima si presenta come esperienza individuale nel sentimento e nella volontà. Poiché le acque di una delle due sorgenti, le esperienze, non possono venir accolte direttamente negli efflussi dell'altra, quella del pensare, i due modi di conoscenza, il percepire e il pensare, continuano a sussistere l'uno accanto all'altro, senza alcuna mediazione superiore. Accanto al principio ideale raggiungibile attraverso il sa-

pere, vi deve essere ancora da sperimentare un principio reale del mondo, non afferrabile nel pensare. In altre parole, la mistica del sentimento e la filosofia della volontà sono realismo primitivo, in quanto seguono la massima che è reale quello che viene direttamente percepito. Rispetto all'originario realismo primitivo, commettono però ancora l'incongruenza di elevare una determinata forma della percezione (il sentimento e, rispettivamente, la volontà) ad unico mezzo di conoscenza dell'esistenza, mentre potrebbero far ciò soltanto se si attenessero in generale al principio che il percepito è reale. Dovrebbero così attribuire anche alla percezione esterna un uguale valore conoscitivo.

8. La filosofia della volontà diventa poi realismo metafisico, quando trasporta la volontà anche in *quelle* sfere dell'esistenza in cui una diretta esperienza della volontà stessa non è possibile come nel proprio soggetto. Essa assume in via ipotetica, al di fuori del soggetto, un principio per il quale l'esperienza soggettiva è l'unico criterio di realtà. E, come realismo metafisico, la filosofia della volontà incorre nella critica accennata al capitolo precedente, la quale deve superare l'elemento contraddittorio di ogni realismo metafisico, e riconoscere che la volontà è un divenire universale solo in quanto si ricollega idealmente al resto del mondo.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

9. La difficoltà di comprendere con l'osservazione il pensare nel suo essere consiste nel fatto che, per lo più, questo essere è già sfuggito all'anima che lo esamina, quando quest'ultima vuole portarlo nel campo della propria attenzione. Non le rimane allora che l'astrazione morta, il cadavere del pensare vivente. Se si guarda soltanto a questa astrazione, ci si troverà facilmente costretti, davanti ad essa, ad entrare nell'elemento «pieno di vita» della mistica, del sentimento o della metafisica della volontà. Si troverà strano che qualcuno voglia cogliere in «meri pensieri» l'essere della realtà. Ma chi consegue veramente la *vita nel pensare*, arriva a vedere come, entro l'ambito di quella vita, alla ricchezza interiore e all'*esperienza* riposante su di sé e nello stesso tempo moventesi in se stessa non possa essere neppure paragonato, e tanto meno anteposto, il vibrare in puri sentimenti o il guardare l'elemento della volontà. Dipende appunto da questa ricchezza, da questa interiore pienezza dell'esperienza, il fatto che la sua controimmagine nell'abituale impostazione dell'anima appare morta, astratta. Nessun'altra attività animica dell'uomo è così facile a misconoscersi quanto il pensare. Il volere, il sentire, continuano a riscaldare l'anima umana anche in seguito, nel rivivere lo stato d'animo originale. Troppo facilmente, invece, il pensare, nella rievocazione, lascia freddi: esso sembra inaridire la vita dell'anima. Ma questo è proprio soltanto l'ombra fortemente attiva della sua realtà intessuta di luce e immergentesi con calore nelle manifestazioni del mondo. Questo immergersi avviene con una forza fluente entro la stessa attività pensante, la quale è forza d'amore di natura spirituale. Non è lecito opporre, come obiezione, che chi, in tal modo, vede amore nel pensare attivo, immette in quest'ultimo un sentimento, cioè l'amore. Perché questa obiezione è in verità una conferma di quanto qui si è affermato. Chi, cioè, si rivolge al

pensare *essenziale*, trova in esso tanto il sentimento, quanto la volontà, e questi ultimi anche nel profondo della loro realtà; chi si distoglie dal pensare e si volge al «puro» sentire e volere, perde invece in questi la vera realtà. Chi vuole, nel pensare, *sperimentare intuitivamente*, deve anche riconoscere un diritto allo sperimentare secondo sentimento e secondo volontà. Invece la mistica del sentimento e la metafisica della volontà non possono ammettere che il pensare intuitivo sia capace di compenetrare l'esistenza, poiché verranno facilmente alla conclusione che soltanto *esse* stanno nella realtà, mentre chi pensa intuitivamente, privo di sentimento ed estraneo alla realtà, forma in «pensieri astratti» un quadro freddo e inconsistente del mondo.

IX

L’IDEA DELLA LIBERTÀ

1. Il concetto dell’albero è, per il conoscere, condizionato dalla percezione dell’albero. Di fronte ad una determinata percezione io posso estrarre dal sistema generale dei concetti soltanto un ben determinato concetto. Il nesso fra concetto e percezione viene determinato indirettamente e obiettivamente, nella percezione, per mezzo del pensare. Il collegamento della percezione col suo concetto viene riconosciuto dopo l’atto percettivo, ma la correlazione è già determinata nella cosa stessa.

2. Diversamente si presenta il processo quando si considera la conoscenza, quando si esamina il rapporto che con essa sorge fra l’uomo e il mondo. Nelle considerazioni fin qui svolte si è fatto il tentativo di mostrare che è possibile mettere in chiaro questo rapporto volgendo su di esso la nostra imparziale osservazione. Una giusta comprensione di tale osservazione porta al convincimento che il pensare può essere direttamente contemplato, come un’entità in sé conchiusa. Chi, per spiegare il pensare come tale, trova necessario aggiungere ad esso qualcos’altro, come per esempio processi cerebrali fisici, oppure processi spirituali incoscienti nascosti dietro il pensare cosciente che viene osservato, misconosce ciò che gli dà l’osservazione obiettiva del pensare. Chi osserva il pensare vive direttamente, durante l’osservazione, in un contesto di essenza spirituale che si regge da sé. Si può dire anzi che chi vuole afferrare l’essenzialità dello spirituale nella

forma, in cui *a tutta prima* essa si presenta all'uomo, può farlo nel pensare poggiante su se medesimo.

3. Nell'osservazione del pensare stesso, il concetto e la percezione, che altrimenti *debbono* presentarsi sempre separati, coincidono. Chi non vede questo, nei concetti elaborati sulle percezioni potrà vedere soltanto delle riproduzioni, simili ad ombre, delle percezioni stesse, e le percezioni gli rappresenteranno la vera realtà. Egli si costruirà pure un mondo metafisico sul modello del mondo da lui percepito, e lo chiamerà mondo atomico, mondo della volontà, mondo incosciente dello spirito e così via, a seconda del suo modo di vedere. E gli sfuggirà che con tutto questo egli si è soltanto costruito un mondo metafisico in modo ipotetico, secondo il modello del *suo* mondo di percezione. Chi invece vede e intende ciò che di peculiare al pensare gli sta dinanzi, riconoscerà che nella percezione si trova soltanto una parte della realtà, e che l'altra parte appartenente a questa, sola capace di farla apparire come realtà piena, viene *sperimentata* nella compenetrazione pensante della percezione. In ciò che sorge nella coscienza come pensare, egli non vedrà la riproduzione, simile ad un'ombra, di una realtà, bensì un'essenzialità spirituale poggiata su sé stessa. E di questa potrà dire che essa gli diventa presente nella coscienza per *intuizione.* Intuizione è l'esperienza cosciente e scorrente nel puro spirituale di un contenuto puramente spirituale. Solo attraverso un'intuizione si può cogliere l'entità del pensare.

4. Soltanto quando, per virtù dell'osservazione obiettiva, ci si è indotti a riconoscere questa verità sulla natura intuitiva del pensare, riesce possibile di avere via libera per una visione dell'organizzazione corporeo-animica dell'uomo. Si riconosce che questa organizzazione non può agire sull'*essere* del pensiero. In un primo tempo, lo stato manifesto dei fatti *sembra* contraddire a ciò: il pensare umano non sorge, per l'esperienza comune, altro che dentro e attraverso quell'organizzazione. Il sorgere del pensare è un fatto che s'impone così

fortemente che soltanto chi abbia riconosciuto come nessun elemento dell'organismo umano intervenga in ciò che vi è di essenziale nel pensare, é in grado di intenderne il vero significato. A costui però non può neppure più sfuggire quanto peculiarmente sia foggiato il rapporto fra l'organismo umano e il pensare. Quello, infatti, non influisce assolutamente sull'essenza del pensare, ma anzi si ritrae quando sorge l'attività del pensare; sospende la propria attività, lascia il campo libero; e sul campo, così divenuto libero, sorge il pensare. All'essenzialità che opera nel pensare incombe un duplice compito: in primo luogo respinge l'organismo umano nella sua attività propria, e in secondo luogo ne prende il posto. Infatti anche la prima operazione, quella di spingere indietro l'organismo corporeo, è conseguenza dell'attività del pensare, e precisamente di quella parte di essa che prepara la *comparsa* del pensare. Da questo si vede in qual senso il pensare trovi la propria controimmagine nell'organismo corporeo. E se si vede ciò, non si potrà più misconoscere l'importanza di questa controimmagine per il pensare stesso. Le orme di chi cammina sopra un terreno molle s'imprimono su questo terreno, e nessuno sarà tentato di dire che quelle forme siano state provocate da forze del terreno, agenti dal basso verso l'alto; non si attribuirà a *queste* forze nessun concorso nella produzione delle orme. Chi abbia osservato obiettivamente l'essenza del pensare, attribuirà altrettanto poco una partecipazione in tale essenza da parte di quelle tracce che si producono nell'organismo corporeo per il fatto che il pensare prepara la propria comparsa per il tramite del corpo.*

5. Ma qui sorge una domanda quanto mai significativa. Se l'organismo umano non ha parte alcuna nel determinare *l'es-*

* In vari scritti che hanno seguito questo libro, l'autore ha mostrato, in diverse direzioni, come questa concezione valga nell'ambito della psicologia, della fisiologia e così di seguito. Qui occorreva indicare soltanto ciò che l'obiettiva osservazione del pensare consegue per se stessa.

sere del pensare, quale importanza ha quest'organismo entro il complesso dell'entità umana? Orbene, quanto succede in questa organizzazione per opera del pensare non ha certo nulla a che fare con l'essere del pensare stesso, bensì col sorgere della coscienza dell'io da questo pensare. Nell'essere proprio del pensare risiede, sì, il vero «io», ma non la coscienza dell'io. Chi osservi il pensare in modo obiettivo vede ciò chiaramente. L'«io» va cercato entro il pensare; la «coscienza dell'io» sorge per il fatto che nella coscienza generale si imprimono le orme dell'attività del pensare, nel senso sopra indicato. (La coscienza dell'io nasce dunque per virtù dell'organizzazione corporea. Non si creda però che la coscienza dell'io, una volta che sia sorta, continui a dipendere dall'organismo del corpo. Dopo sorta, essa viene accolta dal pensare, di cui condivide da allora in poi l'essenza spirituale).

6. La «coscienza dell'io» è costruita sull'organizzazione umana. Da questa defluiscono le azioni della volontà. Nel senso di quanto fin qui si è esposto, una visione del rapporto fra pensare, io cosciente e attività della volontà, si potrà conseguire solamente se prima si sarà osservato come l'atto volitivo proceda dall'organizzazione umana.*

7. Per il singolo atto volitivo sono da considerarsi il motivo e la molla spingente. Il motivo è un fattore concettuale o rappresentativo; la molla spingente è il fattore del volere, direttamente condizionato nell'organismo umano. Il fattore concettuale o motivo è la causa determinante momentanea del volere; la molla spingente è la causa determinante permanente nell'individuo. Motivo del volere può essere un concetto puro o un concetto avente un determinato rapporto con la percezione, cioè una rappresentazione. Concetti generali e individuali (rappresentazioni) diventano motivi del volere, in quanto agiscono sull'individuo umano e lo deter-

* Quanto è scritto da pag. 120 fino a qui è un'aggiunta, e in parte un rifacimento, per la nuova edizione (1918).

minano all'azione in una certa direzione. Un medesimo concetto, e rispettivamente una medesima rappresentazione, agiscono però diversamente su individui diversi. Spingono uomini diversi ad azioni diverse. Il volere non è quindi semplicemente un risultato del concetto o della rappresentazione, ma anche dell'indole *individuale dell'uomo*. Chiameremo questa indole individuale – possiamo a questo proposito seguire Eduard von Hartmann – la disposizione caratterologica. Il modo in cui concetto e rappresentazione agiscono sulla disposizione caratterologica dell'uomo, dà alla sua vita una determinata impronta morale o etica.

8. La disposizione caratterologica viene formata dal contenuto di vita più o meno permanente del nostro soggetto, cioè dal nostro contenuto di rappresentazioni e di sentimenti. Che una rappresentazione, la quale mi si presenti in un dato momento, mi spinga o no ad un atto volitivo, ciò dipende dal rapporto che essa ha col restante mio contenuto rappresentativo, ed anche con le mie peculiarità di sentimento. Ma il mio contenuto rappresentativo è a sua volta condizionato dalla somma di quei concetti che, nel corso della mia vita individuale, sono venuti a contatto con percezioni, sono cioè divenuti rappresentazioni. Ma tale somma dipende a sua volta dalla mia maggiore o minore capacità d'intuizione e dalla cerchia delle mie osservazioni, cioè dal fattore soggettivo e dal fattore oggettivo delle esperienze, dall'interiore determinatezza e dall'ambiente della mia vita. In modo del tutto particolare la mia disposizione caratterologica è determinata dalla mia vita di sentimento. A seconda che io, per una determinata rappresentazione o concetto, sentirò piacere o dolore, ne farò motivo di una mia azione oppure no. Questi sono gli elementi che entrano in giuoco in un atto volitivo. La rappresentazione immediatamente presente o il concetto, che divengono motivo, determinano la meta, lo scopo del mio volere; la mia disposizione caratterologica mi determina a dirigere la mia attività verso quella mèta. La rappresentazione di fare una

passeggiata nella prossima mezz'ora determina lo scopo del mio agire; ma questa rappresentazione viene elevata a motivo del volere solo se coincide con un'appropriata disposizione caratterologica, cioè se, attraverso le precedenti esperienze della mia vita, si sono in qualche modo formate in me le rappresentazioni della convenienza del passeggiare e del valore della salute, ed infine se alla rappresentazione del passeggiare si collega in me il sentimento del piacere.

9. Dobbiamo quindi distinguere: 1) le possibile disposizioni soggettive che sono atte ad elevare a motivi certi concetti e rappresentazioni; 2) i possibili concetti e rappresentazioni che sono in grado di influenzare la mia disposizione caratterologica in modo da provocare un atto volitivo. Quelle costituiscono le *molle*, questi gli *scopi* della moralità.

10. Possiamo trovare le *molle* della moralità indagando di quali elementi si componga la vita individuale.

11. Il primo gradino della vita individuale è il *percepire*, e precisamente il percepire dei sensi. Siamo qui in quella regione della nostra vita individuale in cui la percezione, senza intervento di sentimenti e di concetti, si trasforma immediatamente in volere. La molla dell'uomo, in questo caso, si può designare senz'altro come *impulso*. La soddisfazione dei nostri bisogni inferiori puramente animali (fame, rapporti sessuali, ecc.) si compie in questo modo. La caratteristica della vita di impulso consiste nell'immediatezza con cui la percezione singola scatena la volontà. Questo modo di determinazione del volere, che originariamente è proprio soltanto della vita dei sensi inferiori, può però venir esteso anche alle percezioni dei sensi superiori. Alla percezione di qualche avvenimento del mondo esterno, senza oltre pensare e senza che alla percezione si colleghi in noi un particolare sentimento, facciamo seguire un'azione; così avviene ordinariamente nelle relazioni convenzionali con altri uomini. La molla di quest'azione si chiama *tatto* o *gusto morale*. Quanto più spesso si compirà questo immediato scatenarsi di una

azione per effetto di una percezione, tanto più l'uomo si mostrerà capace di agire esclusivamente sotto l'influsso del tatto, cioè il *tatto* diverrà sua disposizione caratterologica.

12. La seconda sfera della vita umana è il *sentire.* Alle percezioni del mondo esterno si riannodano determinati sentimenti. Questi sentimenti possono divenire molle di azione. Quando vedo un uomo affamato, la mia compassione può diventare molla per il mio agire. Tali sentimenti sono, per esempio, il pudore, l'orgoglio, il sentimento dell'onore, l'umiltà, il pentimento, la compassione, il sentimento della vendetta o della gratitudine, il pietismo, la fedeltà, il sentimento dell'amore e quello del dovere.*

13. Finalmente il terzo gradino della vita è quello del *pensare* e del *rappresentare.* Per pura riflessione una rappresentazione o un concetto possono divenire motivo di azione. Le rappresentazioni diventano motivi per il fatto che nel corso della vita noi colleghiamo continuamente certi scopi del volere con percezioni che, in forma più o meno modificata, ritornano sempre. Da ciò deriva che, per uomini i quali non siano del tutto privi di esperienza, con determinate percezioni sorgono sempre nella coscienza anche le rappresentazioni delle azioni che essi hanno compiuto o visto compiere in casi analoghi. Queste rappresentazioni ondeggiano davanti a loro come modelli determinanti per tutte le successive risoluzioni; divengono parti della loro disposizione caratterologica. A quest'altro tipo di molla del volere possiamo dare il nome di *esperienza pratica.* L'esperienza pratica si trasforma gradualmente nel puro «agire con tatto». Questo si verifica quando determinate immagini tipiche di azioni si sono cosi strettamente unite nella nostra coscienza con rappresentazioni di determinate situazioni della vita, che in dati

* Un'esposizione completa dei principii della moralità (dal punto di vista del realismo metafisico) si trova in Eduard von Hartmann: *Fenomenologia della coscienza morale.*

casi noi passiamo immediatamente dalla percezione al volere, saltando al di là di ogni riflessione fondata sull'esperienza.

14. Il gradino più alto della vita individuale è il pensare concettuale puro, senza riguardo a un determinato contenuto percettivo. Noi determiniamo il contenuto di un concetto per pura intuizione, estraendolo dalla sfera ideale. Un simile concetto non contiene quindi nulla, all'inizio, che si riferisca a percezioni determinate. Quando arriviamo al volere sotto l'influenza di un concetto riferentesi ad una percezione, cioè di una rappresentazione, allora è questa percezione che ci determina attraverso il pensare concettuale. Ma quando agiamo sotto l'influenza di intuizioni, la molla del nostro agire è il *pensare puro.* Poiché in filosofia si ha l'abitudine di chiamare ragione la pura facoltà del pensare, così è giustificato di chiamare *ragione pratica* la molla morale e caratteristica di questo gradino. Di questa molla del volere ha trattato, più chiaramente di tutti, Kreyenbühl *(Philosophische Monatshefte,* vol. XVIII, fasc. 3). Io considero l'articolo da lui scritto su questo argomento come una delle più importanti produzioni della filosofia contemporanea, e più precisamente dell'etica. Kreyenbühl chiama «apriori pratico» la molla di cui parliamo, vale a dire un impulso all'azione derivante immediatamente dalla mia intuizione.

15. È chiaro che un simile impulso, nel senso stretto della parola, non si può più calcolare come appartenente al campo delle disposizioni caratterologiche. Infatti ciò che qui agisce come molla non è più qualcosa di veramente individuale in me, ma è il contenuto ideale e, di conseguenza, universale, della mia intuizione. Non appena considero la legittimità di questo contenuto come base e punto di partenza di un'azione, io entro nel campo del volere, ed è indifferente se il concetto esisteva già da tempo in me o se è sorto nella mia coscienza solo immediatamente prima dell'azione, è cioè indifferente se era già presente in me come disposizione oppure no.

16. Ad un vero atto volitivo si perviene soltanto quando un impulso istantaneo all'azione, in forma di un concetto o di una rappresentazione, agisce sulla disposizione caratterologica. Un tale impulso diviene allora un motivo di volizione.

17. I motivi della moralità sono rappresentazioni e concetti. Vi sono moralisti che vedono anche nel sentimento un motivo della moralità, e per esempio ritengono che scopo dell'azione morale sia la produzione della massima quantità possibile di piacere nell'individuo che agisce. Il piacere in sé non può però diventare un motivo; lo può soltanto un *piacere rappresentato.* La *rappresentazione* di un futuro sentimento, non però il sentimento stesso può agire sulla mia disposizione caratterologica. Infatti il sentimento stesso, nel momento dell'azione, non esiste ancora, ma deve essere suscitato appunto mediante l'azione.

18. La *rappresentazione* del proprio e dall'altrui bene può però giustamente essere considerata come un motivo del volere. Il principio di ottenere con le proprie azioni la massima quantità possibile di piacere proprio, vale a dire di raggiungere la felicità individuale, si chiama *egoismo.* Si cerca di raggiungere la felicità individuale o col pensare solo al proprio bene, senza riguardo alcuno, e questo anche a spese della felicità di altri individui (egoismo puro), oppure col procurare il bene altrui perché dalle altre persone felici ci si ripromette indirettamente un'influenza benefica sulla propria persona o perché dal danno altrui si teme vengano minacciati anche gli interessi propri (morale prudenziale). Il contenuto particolare dei principii morali egoistici dipenderà poi dalla rappresentazione che l'uomo si farà della propria o dell'altrui felicità. A seconda di ciò che a ciascuno apparirà come un bene della vita (agiatezza, speranza di felicità, liberazione da diversi mali, e così via), egli determinerà il contenuto della sua aspirazione egoistica.

19. Un ulteriore motivo è da vedersi nel contenuto puramente concettuale di un'azione. Questo contenuto non si ricollega

(come la rappresentazione del proprio piacere) soltanto con la singola azione, ma con la giustificazione di un'azione sulla base di un sistema di principii morali. Questi principii possono regolare la vita morale in forma di concetti astratti, senza che il singolo si preoccupi dell'origine dei concetti. Allora noi sentiamo semplicemente come necessità morale la sottomissione al concetto morale che ondeggia come comandamento al di sopra del nostro agire. Lasciamo la giustificazione di tale necessità a chi esige la sottomissione morale, cioè all'autorità morale che noi riconosciamo (capo di famiglia, stato, costume sociale, autorità ecclesiastica, rivelazione divina). Una particolare forma di questi principii morali è quella in cui il comandamento non viene proclamato da una autorità esterna, ma dal nostro intimo (autonomia morale). Sentiamo allora nel nostro intimo la voce alla quale dobbiamo sottometterci. Questa voce si esprime nella *coscienza*.

20. Si verifica un progresso morale quando l'uomo non eleva a motivo del suo agire semplicemente il comandamento di un'autorità esterna o di quella interna, ma quando si sforza di riconoscere la ragione per cui una certa massima deve valergli come motivo. Tale progresso consiste nel passare dalla morale autoritaria all'azione fondata sul giudizio morale. L'uomo giunto a questo gradino della moralità studierà le necessità della vita morale, e dalla conoscenza di queste si lascerà determinare alle sue azioni. Tali necessità sono: 1) il massimo bene possibile della collettività umana, puramente per il bene in se stesso; 2) il progresso della civiltà, ossia *l'evoluzione* morale dell'umanità verso una perfezione sempre maggiore; 3) la realizzazione di fini morali individuali concepiti per pura intuizione.

21. Il *massimo bene possibile della collettività umana* sarà naturalmente concepito in modo diverso da uomini diversi. Il principio su esposto non si riferisce ad una determinata rappresentazione di questo bene, ma significa che ogni singolo uomo, il quale riconosca tale principio, si sforza di fare

quello che, secondo il suo giudizio, promuove al massimo il bene della collettività umana.

22. Il *progresso della civiltà*, per chi ricollega ai beni della civiltà un sentimento di piacere, si presenta come un caso speciale del principio morale precedente. Egli dovrà però tener conto della scomparsa e della distruzione di molte cose che pure contribuiscono al bene dell'umanità. D'altra parte è possibile che qualcuno veda nel progresso della civiltà una necessità morale, indipendentemente dal sentimento di piacere ad esso legato. Per costui tale progresso è quindi un altro principio morale, accanto al precedente.

23. Tanto la massima del bene collettivo, quanto quella del progresso della civiltà, riposano sulla rappresentazione, cioè sul rapporto che si attribuisce al contenuto delle idee morali rispetto a determinate esperienze (percezioni). Il più alto principio morale che si possa pensare è però quello che non contiene in precedenza alcun rapporto simile, ma che sgorga dalla sorgente della pura intuizione, e che soltanto dopo ricerca il rapporto con la percezione (con la vita). La determinazione di quello che si deve volere parte qui da un'istanza diversa da quella dei casi precedenti. Chi ubbidisce al principio morale del bene collettivo, per tutte le sue azioni si domanderà prima quale contributo portino i suoi ideali a tale bene collettivo. Chi segue il principio morale del progresso della civiltà farà altrettanto. Ma vi è qualcosa di più alto, che non parte nel caso singolo da un determinato e singolo scopo morale, bensì dà un certo valore a tutte le massime morali, e in ogni dato caso domanda sempre se per quel caso sia più importante un principio morale oppure l'altro. Può avvenire che qualcuno, in date condizioni, ritenga giusto ed elevi a motivo della sua azione il favorire il progresso della civiltà, in altre condizioni il favorire il bene collettivo, in altre ancora il favorire il bene proprio. Ma solamente quando tutte le altre ragioni di determinazione passano in seconda linea, viene in prima linea

l'intuizione concettuale stessa. Tutti gli altri motivi allora scompaiono dalla posizione dominante, e solo il contenuto ideale dell'azione agisce come motivo di essa.

24. Fra i gradi della disposizione caratterologica abbiamo designato come il più alto quello che agisce quale *pensare puro*, quale *ragione pratica.* Fra i motivi abbiamo ora designato come il più alto *l'intuizione concettuale.* Ma a più precisa riflessione risulta però subito che, a questo grado della moralità, molla e motivo coincidono, che cioè né una disposizione caratterologica predeterminata, né un principio morale esterno, assunto come norma, influiscono sul nostro agire. L'azione non è fatta su stampo o modello, cioè non è eseguita secondo una qualsiasi regola, e neppure è compiuta dall'uomo automaticamente per una spinta esterna, ma è interamente determinata dal suo contenuto ideale.

25. Una simile azione ha come presupposto la capacità delle intuizioni morali. A chi manca la capacità di intuire per ogni singolo caso la particolare massima morale, non sarà neppure possibile di arrivare mai alla vera volontà individuale.

26. Il contrario assoluto di questo principio morale è quello kantiano: «Agisci in modo che le norme del tuo agire possano valere per tutti gli uomini». Tale proposizione è la morte di ogni impulso individuale all'azione. Non il modo in cui *tutti* gli uomini agirebbero mi deve esser di norma, ma il modo in cui io ho da agire nel caso individuale.

27. Una critica superficiale potrebbe obiettare a queste considerazioni: «Come può l'azione essere individualmente improntata al caso particolare e alla particolare situazione, ed essere nello stesso tempo determinata in modo puramente ideale per via d'intuizione?». Questa obiezione si basa sopra una confusione fra motivo morale e contenuto percettivo dell'azione. Quest'ultimo *può* essere motivo, e lo è, per esempio nel progresso della civiltà, nelle azioni di origine egoistica, e così via, ma *non lo è* nelle azioni fondate sulla pura intuizione morale. Il mio io rivolge naturalmente lo sguardo

su questo contenuto percettivo, ma non se ne lascia *determinare.* Tale contenuto è utilizzato solo per formarsi un *concetto conoscitivo*; l'io, però, non ricava dall'oggetto il relativo *concetto morale.* Il concetto conoscitivo corrispondente ad una determinata situazione, alla quale io mi trovi davanti, è nello stesso tempo un concetto morale soltanto se io mi trovo nel punto di vista di un determinato principio morale. Se io dovessi stare soltanto sul terreno morale dell'evoluzione della civiltà, allora andrei per il mondo con un itinerario obbligato. Da ogni avvenimento che percepisco e che mi può occupare, scaturisce subito un dovere morale per me: quello di portare il mio pur piccolo contributo a che quell'avvenimento sia messo al servizio dell'evoluzione della civiltà. Oltre al concetto, che mi svela le naturali connessioni di un avvenimento o di una cosa, l'avvenimento o la cosa portano appesa anche un'etichetta morale che per me, essere morale, contiene un'indicazione etica del modo in cui mi devo comportare. Questa etichetta morale è giustificata nel suo campo, ma, quando si arriva a un punto di vista più alto, viene a coincidere con l'idea che sorge in me di fronte al caso concreto.

28. Gli uomini sono diversi fra loro per quanto riguarda il potere d'intuizione. In uno le idee pullulano, un altro le acquista solo faticosamente. Le situazioni in cui gli uomini vivono, e che formano la scena delle loro azioni, non sono meno diverse. La maniera di agire d'un uomo dipenderà quindi dal modo in cui la sua capacità d'intuizione reagirà di fronte ad una determinata situazione. La somma delle idee attive in noi, il contenuto reale delle nostre intuizioni, si realizza dall'insieme di tutto ciò che, dell'intera universalità del mondo delle idee, ha preso in ogni uomo una forma individuale. Per quel tanto che questo contenuto intuitivo si ripercuote sull'agire, esso costituisce la potenzialità morale dell'individuo. Lasciare svolgere tale potenzialità è la molla morale più alta e nello stesso tempo il più alto motivo di

colui che capisce come tutti gli altri principii morali convergano, in definitiva, in questa potenzialità. Questo punto di vista può venir chiamato *individualismo etico.*

29. Ciò che è importante di un'azione determinata intuitivamente, in ogni caso concreto, è il ritrovamento della intuizione corrispondente, del tutto individuale. A questo gradino della moralità non si può più parlare di concetti morali generali (norme, leggi), se non in quanto essi risultino da generalizzazioni degli impulsi individuali. Norme generali presuppongono sempre fatti concreti da cui esse possono essere derivate. Ma, mediante l'agire umano, dei fatti vengono anzitutto *creati.*

30. Quando noi ricerchiamo nell'agire degli individui, dei popoli, delle epoche, quel che vi è di conforme alle leggi (di concettuale) otteniamo un'etica, non però come scienza di norme morali, bensì come dottrina naturale della moralità. Soltanto le leggi ottenute per tale via si comportano, rispetto all'agire umano, come le leggi naturali si comportano rispetto ad un particolare fenomeno. Ma non si identificano affatto con gli impulsi che noi poniamo a base del nostro agire. Se si vuol sapere in che modo l'azione di un uomo scaturisca dalla sua volontà *morale*, bisogna guardare in primo luogo al rapporto fra questa volontà e l'azione stessa. Conviene da principio prendere in considerazione delle azioni nelle quali questo rapporto sia la cosa determinante. Dalla riflessione posteriore, mia o di un altro, sopra un'azione da me compiuta, può emergere quali massime morali siano entrate in giuoco nell'azione stessa. Mentre agisco, mi muove la massima morale in quanto essa può vivere intuitivamente in me; essa è collegata con *l'amore* per l'oggetto che io voglio realizzare per mezzo della mia azione. Io non domando a nessun uomo, e neppure ad alcun codice morale, se io debba compiere quell'azione, ma la compio appena ne ho concepito l'idea. Solo per questo essa è un'azione *mia.* Se uno agisce soltanto perché riconosce determinate norme morali, la sua azione è il

risultato dei principii che si trovano nel suo codice morale. Egli è semplicemente un esecutore, un automa di ordine superiore. Gettate nella sua coscienza un impulso all'azione, e subito l'ingranaggio dei suoi principii morali si mette in moto e svolge regolarmente il suo corso per compiere un'azione cristiana, umanitaria, altruistica, oppure un'azione per il progresso della civiltà. Solamente quando seguo il mio amore per l'oggetto sono io stesso che agisco. Su questo gradino della moralità io non riconosco alcun signore al di sopra di me, non l'autorità esterna, non una cosiddetta voce interiore. Non riconosco alcun principio esterno del mio agire perché ho trovato in me stesso la causa dell'azione, l'amore per l'azione. Non esamino razionalmente se la mia azione sia buona o cattiva: la compio perché *l'amo.* Essa sarà «buona» se la mia intuizione immersa nell'amore si trova situata nel giusto modo entro il connesso mondiale da sperimentarsi intuitivamente; nel caso contrario sarà «cattiva». E neppure mi domando come agirebbe un altro uomo nel mio caso, ma agisco come io, quale particolare individualità, mi vedo spinto a volere. Non l'uso comune, non il costume generale, non una massima umana generale, e nemmeno una norma morale mi guida in modo immediato, ma il mio amore per quell'azione. Non sento alcuna costrizione: non la costrizione della natura, che mi guida nei suoi impulsi, non la costrizione del comandamento morale. Io voglio semplicemente estrinsecare quello che è in me.

31. Di fronte a queste considerazioni, i difensori delle norme morali generali potrebbero forse obiettare quanto segue: «Se ciascuno ha il diritto di vivere a suo modo e di fare ciò che gli piace, non c'è più differenza fra buona azione e delitto; qualsiasi birbanteria che sia in me ha uguale titolo ad estrinsecarsi che l'intenzione di servire al miglioramento universale. Per me, come uomo morale, non deve valere di norma la circostanza che io abbia preso in considerazione un'azione se-

guendo un'idea, ma l'esame per vedere se essa è buona o cattiva. Soltanto nel primo caso la compirò».

32. A tale obiezione, ovvia, ma proveniente soltanto da incomprensione di quanto qui si è detto, la mia risposta è questa: chi vuol conoscere la natura del volere umano, deve distinguere tra la via che conduce il volere fino ad un determinato grado della sua evoluzione, e la peculiare forma che il volere assume quando si avvicina a questa mèta. Sulla via verso questa mèta le norme hanno legittimamente la loro parte. La mèta consiste nel raggiungimento di scopi morali concepiti in modo puramente intuitivo. L'uomo li consegue nella misura in cui ha la capacità di elevarsi, in generale, all'intuitivo contenuto ideale del mondo. Nel volere singolo, oltre il motivo e la molla, per lo più altro ancora si mescola a quegli scopi. L'intuizione, però, può avere ugualmente, nella volontà umana, un valore determinante o concomitante alla determinazione. Quello che si *deve*, si fa; si diviene il campo sul quale il dovere diventa azione; azione propria è quella che si lascia scaturire come tale da noi stessi. Qui l'impulso può essere soltanto assolutamente individuale. E, in verità, solo un atto volitivo sgorgante dall'intuizione può essere un atto individuale. Che l'azione di un delinquente, che il male venga chiamato un'estrinsecazione dell'individualità nello stesso senso di un atto che prende corpo dall'intuizione pura, è possibile solo quando gli impulsi ciechi vengano ascritti all'individualità dell'uomo. Ma l'impulso cieco che spinge al delitto non nasce dall'intuizione e non appartiene a ciò che è individuale nell'uomo, bensì a quanto in lui vi è di più generale, e da cui l'uomo si trae fuori col lavoro del suo elemento individuale. L'individuale in me non è il mio organismo coi suoi impulsi e i suoi sentimenti, ma il mondo unitario delle idee che risplende in questo organismo. I miei impulsi, i miei istinti, le mie passioni albergano in me soltanto per il fatto che io appartengo alla specie generale *uomo*; la circostanza che in questi impulsi, in queste passioni e sentimenti

si estrinseca un elemento ideale in un modo particolare, crea la mia individualità. Per i miei istinti e impulsi io sono un uomo come se ne trovano dodici per dozzina; per la particolare forma dell'idea attraverso la quale, entro la dozzina, mi designo come un io, sono un individuo. Per la differenza della mia natura animale, solo un essere a me estraneo potrebbe distinguermi dagli altri; per il mio pensare, cioè per l'attivo riconoscimento dell'elemento ideale che vive nel mio organismo, mi distinguo io stesso dagli altri. Dell'azione del delinquente non si può affatto dire che derivi dall'idea. Anzi, è proprio la caratteristica delle azioni delittuose di derivare dagli elementi extraideali dell'uomo.

33. Un'azione viene sentita come libera in quanto la sua causa provenga dalla parte ideale del mio essere individuale; ogni altra parte di un'azione, che venga eseguita sia per forza di natura, sia per costrizione di una norma morale, viene sentita come *non libera*.

34. Libero è l'uomo quando in ogni momento della sua vita è in grado di ubbidire a se stesso. Un'azione morale è una azione *mia* soltanto se può, in questo senso, dirsi libera. Qui, in un primo tempo, si considerano i presupposti secondo i quali un'azione voluta viene sentita come libera; in quel che segue si vedrà come questa idea di libertà, concepita in modo puramente etico, si attivi nell'entità umana.

35. L'azione secondo libertà non esclude ma include le leggi morali: sta solo più in alto rispetto a quell'azione che è dettata unicamente da tali leggi. Perché la mia azione dovrebbe servire allora meno al bene comune se io l'ho compiuta per amore, che non se l'ho compiuta *soltanto* perché sento come un dovere il servire al bene comune? Il mero concetto di dovere esclude la libertà perché non vuole riconoscere l'elemento individuale, esigendone invece la sottomissione ad una norma generale. La libertà dell'agire è concepibile solo dal punto di vista dell'individualismo etico.

36. «Ma come è possibile una convivenza fra gli uomini se ciascuno si sforza soltanto di far valere la sua individualità?». Ecco un'altra obiezione del moralismo mal compreso. Esso crede che una comunità di uomini sia possibile solo quando essi siano tutti riuniti da un ordine morale collettivo stabilito. Questo moralismo non capisce l'unicità del mondo delle idee. Non capisce che il mondo delle idee attivo in me non è diverso da quello attivo nel mio simile. Questa unicità è certamente soltanto un risultato dell'esperienza del mondo. Ma *deve* essere così. Perché se fosse possibile riconoscerla altrimenti che per via di osservazione, non sarebbe valida, nel suo ambito, l'esperienza individuale, ma la norma generale. L'individualità è possibile soltanto se ogni essere individuale sa dell'altro solamente per osservazione individuale. La differenza fra me e il mio simile non consiste per nulla nel fatto che noi viviamo in due mondi spirituali completamente diversi, ma nel fatto che, da un comune mondo d'idee, egli riceve intuizioni diverse dalle mie. Egli vuole esplicare le *sue* intuizioni, io le *mie*. Se entrambi veramente attingiamo dall'idea, senza seguire alcun impulso esterno (fisico o spirituale), possiamo allora incontrarci unicamente negli stessi sforzi, nelle stesse intenzioni. Un malinteso morale, un urto, è escluso fra uomini moralmente *liberi*. Solo l'uomo moralmente non libero, che segue l'impulso naturale o il comandamento del dovere, respinge il suo prossimo, quando questi non segue lo stesso istinto o lo stesso comandamento. *Vivere* nell'amore per l'azione e *lasciar vivere* nella comprensione della volontà altrui è la massima fondamentale degli *uomini liberi*. Essi non conoscono nessun altro *dovere* fuorché quello con cui il loro volere si mette in intuitivo accordo; il loro patrimonio di idee suggerirà poi ad essi il modo in cui *vorranno* in un particolare caso.

37. Se non risiedesse nell'entità umana la causa prima della tolleranza, questa non vi si potrebbe inoculare per mezzo di nessuna legge esterna! Solo perché gli individui umani *sono*

di un unico spirito, possono vivere anche gli uni vicini agli altri. Il libero vive nella fiducia che l'altro libero appartiene con lui ad uno stesso mondo spirituale e deve incontrarsi con lui nelle stesse intenzioni. Il libero non pretende dal suo simile una concordanza, ma se l'attende perché essa è insita nella natura umana. Con ciò non si è inteso accennare alle necessità imposte da questo o quell'ordinamento esteriore, ma alla *mentalità*, alla *disposizione d'animo*, per cui l'uomo nell'esperienza che egli fa di se stesso in mezzo ai suoi simili da lui stimati, si adegua più di ogni altro alla dignità umana.

38. Molti a questo punto osserveranno: «Il concetto dell'uomo *libero* che tu tracci è una chimera, non si realizza in nessun luogo; noi però abbiamo da fare con uomini reali, e nella loro moralità c'è da sperare soltanto se essi ubbidiscono ad un comandamento, se concepiscono la loro missione morale come un dovere, e non seguono liberamente le loro inclinazioni e il loro amore». Non ne dubito affatto. Soltanto un cieco lo potrebbe. Ma allora, se questa dovesse essere *l'estrema* nostra concezione in proposito, bando ad ogni finzione di moralità! Dite allora semplicemente: «La natura umana deve essere *costretta* alle sue azioni, finché non è *libera».* Se la non-libertà viene imposta con mezzi fisici o con leggi morali, se l'uomo è non-libero perché segue senza misura l'impulso del sesso o perché è avviluppato dai legami della moralità convenzionale, da un certo punto di vista è del tutto indifferente. Non si affermi però che un simile uomo possa con diritto chiamare *sua* un'azione a cui è spinto da una forza estranea. Ma dal mezzo di quest'ordine forzato si elevano gli *spiriti liberi*, che trovano sé stessi entro gli impacci del costume, dell'imposizione legale, della pratica religiosa, e così via. *Liberi* sono in quanto seguono solo sé stessi, *non liberi* in quanto si sottomettono. Chi di noi può dire di essere in tutte le sue azioni veramente libero? Ma in ciascuno di noi alberga un'entità più profonda nella quale si esprime l'uomo libero.

39. La nostra vita si compone di azioni libere e non libere. Ma non possiamo pensare fino in fondo il concetto dell'uomo, senza arrivare allo *spirito libero* come all'espressione più pura della natura umana. Noi siamo veri uomini solo in quanto siamo liberi.

40. «Questo è un ideale», diranno molti. Senza dubbio, ma un ideale che nella nostra entità si fa strada come elemento reale verso la superficie. Non è un ideale pensato o sognato, ma un ideale che ha vita e che si annunzia chiaramente, pur nella forma più imperfetta. Se l'uomo fosse esclusivamente un essere naturale, sarebbe assurdo andare alla ricerca di ideali, cioè di idee momentaneamente inattive, la cui realizzazione è però richiesta. Per le cose del mondo esterno, l'idea è determinata mediante la percezione: noi abbiamo fatto la nostra parte quando abbiamo riconosciuto il nesso fra idea e percezione. Quanto all'uomo, le cose non stanno così. Il complesso della sua esistenza non è determinato senza lui stesso: il suo vero concetto come uomo *morale* (spirito libero) non è in precedenza unito obiettivamente con l'immagine percettiva «uomo», in modo da venire poi, per mezzo della conoscenza, semplicemente verificato. Per propria attività l'uomo deve riunire il suo concetto con la percezione «uomo». Concetto e percezione qui coincidono solo quando l'uomo stesso li porta a coincidere. Ma egli può far ciò soltanto quando ha trovato il concetto dello spirito libero, cioè il concetto suo proprio. Nel mondo oggettivo ci è segnata dalla nostra organizzazione una linea di separazione fra percezione e concetto, e la conoscenza supera il confine. Nella natura soggettiva tale confine esiste ugualmente; e l'uomo lo supera nel corso della sua evoluzione quando, nella sua manifestazione esteriore, porta ad espressione il concetto di se stesso. Così, tanto la vita intellettuale dell'uomo quanto la sua vita morale ci riportano alla duplice natura dell'uomo stesso: alla percezione (l'esperienza immediata) e al pensiero. La vita intellettuale supera tale natura dualistica per mezzo della

conoscenza, quella morale per mezzo dell'effettiva realizzazione dello spirito libero. Ogni essere ha il suo concetto innato (la legge del suo esistere e del suo agire); ma nelle cose esterne questo è inseparabilmente congiunto con la percezione, e solamente dentro il nostro organismo spirituale esso ne è separato. Nell'uomo stesso, concetto e percezione sono dapprima *effettivamente* separati, per venire poi altrettanto *effettivamente* da esso riuniti. Si può obiettare: «Alla percezione dell'uomo, come ad ogni altra cosa, corrisponde in ogni momento della sua vita un determinato concetto. Io posso formarmi il concetto di un comune uomo tipico e posso pure avere un tale uomo, dato come percezione; se a questo aggiungo anche il concetto dello spirito libero, vengo ad avere due concetti per uno stesso oggetto».

41. Ma ciò è pensato in modo unilaterale. Come oggetto della percezione di me stesso io sono sottoposto ad un cambiamento continuo. Da bambino ero in un modo, da giovinetto in un altro modo, da uomo in un modo ancora diverso. Anzi, in ogni istante la mia immagine percettiva è diversa da quella dell'istante precedente. Queste modificazioni possono avvenire in maniera che in esse si esprima sempre lo stesso uomo tipico, oppure che esse rappresentino l'estrinsecazione dello spirito libero. A tali modificazioni è sottoposto l'oggetto di percezione costituito dal mio agire.

42. Nell'oggetto di percezione «uomo» vi è, data, la possibilità di trasformarsi, come nel seme vegetale vi è, data, la possibilità di divenire pianta sviluppata. La pianta si trasformerà per virtù delle leggi oggettive che in lei risiedono; l'uomo rimane nel suo stato incompiuto, se non afferra in se stesso la materia della trasformazione e non si trasforma per forza propria. La natura fa dell'uomo soltanto un essere naturale; la società ne fa un essere che agisce secondo date leggi; ma un essere *libero* egli può farsi solo da *se stesso*. La natura scioglie i propri vincoli attorno all'uomo a un certo stadio del suo sviluppo; la società porta questo sviluppo fino ad un

punto più avanzato; l'ultima finitura può darsela soltanto l'uomo da se stesso.

43. Il punto di vista della moralità libera non afferma dunque che lo spirito libero sia l'unica forma in cui l'uomo può esistere. Vede nella libera spiritualità soltanto l'ultimo stadio dell'evoluzione dell'uomo. Con questo non vien negato che l'agire secondo norme abbia la sua giustificazione come gradino di evoluzione. Soltanto, non può venir riconosciuto come punto di vista assoluto della moralità. Lo spirito libero supera le norme nel senso che egli non sente come motivi soltanto i comandamenti, bensì dirige il suo agire secondo i propri impulsi (intuizioni).

44. Quando Kant dice del dovere: «Dovere! o tu, eccelso, gran nome, che non contieni in te nulla di quello che di caro porta con sé la lusinga, ma esigi sottomissione, che stabilisci una legge… davanti alla quale tutte le inclinazioni ammutoliscono, anche se in segreto ad essa si oppongono», così risponde l'uomo cosciente del suo spirito libero: «O libertà! tu, amichevole umano nome, che contieni in te tutto ciò che di moralmente caro esalta al più alto grado la mia dignità di uomo, che non mi fai servo di nessuno, che non stabilisci alcuna legge, ma attendi ciò che il mio amore morale riconoscerà da sé come legge perché, di fronte a qualsiasi legge soltanto imposta, esso non si sente libero!».

45. Questo è il contrasto fra moralità legale e moralità libera.

46. Il conformista, che vede la moralità personificata negli ordinamenti esteriori, vedrà forse nello spirito libero un uomo pericoloso. Ma ciò dipende dal fatto che il suo sguardo è ristretto ad una determinata epoca. Se egli potesse guardare al di là, dovrebbe subito accorgersi che altrettanto raramente quanto lui stesso lo spirito libero ha necessità di trasgredire le leggi dello Stato, e mai ha necessità di mettersi in reale contraddizione con esse. Infatti, le leggi degli Stati sono tutte scaturite da intuizioni di spiriti liberi, come tutte le altre norme morali oggettive. Non c'è legge che si esercita per au-

torità di famiglia che non sia stata una volta concepita intuitivamente e stabilita come tale da un antenato; anche le leggi convenzionali della moralità furono stabilite in un primo tempo da determinati uomini; e le leggi dello Stato sorgono sempre nella mente di uno statista. Questi spiriti hanno stabilito delle leggi sopra gli altri uomini, e non libero diviene soltanto chi dimentica tale origine, e fa di esse sia dei comandamenti super-umani, dei concetti di dovere morale oggettivo, indipendenti da ogni elemento umano, sia una voce imperativa della sua propria interiorità, ritenuta – in senso falsamente mistico – costrittiva. Ma chi non dimentica l'origine loro, ed in tale origine ricerca l'uomo, le considererà come facenti parte di quello stesso mondo di idee dal quale egli pure prende le sue intuizioni morali. Se crederà di averne delle migliori, cercherà di sostituirle alle esistenti; ma quando troverà che queste sono giustificate, allora agirà conformemente ad esse, come se fossero sue proprie.

47. Non si deve coniare la formula che l'uomo esiste per fondare, separato da lui stesso, un ordinamento morale del mondo. Chi pensasse questo starebbe, riguardo alla scienza dell'uomo, allo stesso punto in cui stava quella scienza naturale che diceva: «Il toro ha le corna per poter dare cornate». Fortunatamente i naturalisti hanno buttato via simili concetti finalistici. L'etica riesce più difficilmente a liberarsene; ma come non ci sono le corna *allo scopo* di poter dare cornate, ma ci sono le cornate *per mezzo* delle corna, cosi non c'è l'uomo allo scopo di fare della moralità, ma c'è la moralità *per mezzo* dell'uomo. L'uomo libero agisce moralmente perché ha un'idea morale; ma non agisce con lo scopo di far sorgere, col suo agire, una moralità. Gli individui umani, con le loro idee morali appartenenti al loro essere, sono il presupposto dell'ordinamento morale del mondo.

48. L'individuo umano è sorgente di tutta la moralità e centro di tutta la vita terrestre. Lo Stato, la società esistono solo perché risultano conseguenze necessarie della vita individuale.

Che poi lo Stato e la società reagiscano a loro volta sulla vita individuale, è altrettanto comprensibile come il fatto che il cozzare per mezzo delle corna reagisce sull'ulteriore sviluppo delle corna del toro, che si atrofizzerebbero per un lungo disuso. Altrettanto dovrebbe atrofizzarsi l'individuo se egli conducesse un'esistenza isolata, fuori della comunità umana. Proprio per questo si forma l'ordinamento sociale: per reagire, di ritorno, sull'individuo in senso favorevole.

X

FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ E MONISMO

1. L'uomo semplice, che non considera come reale se non quello che può vedere con gli occhi e toccare con le mani, richiede anche per la sua vita morale delle ragioni di azione che siano percepibili per la via dei sensi. Richiede un essere che gli comunichi queste ragioni in un modo comprensibile ai suoi sensi. Se le farà dettare come comandamenti da un uomo che ritenga più savio e più potente di sé, o che per qualche altro motivo egli riconosca come un'autorità posta al di sopra di lui. In questo modo sorgono come principii morali quelli già menzionati, dell'autorità familiare, statale, sociale, ecclesiastica e divina. L'uomo più limitato crede ancora ad un altro singolo uomo; quello un po' più progredito si fa dettare le norme morali da una collettività (Stato, società). Sono sempre potenze percepibili quelle sulle quali entrambi si basano. Colui infine, nel quale si fa luce la convinzione che quelli, in sostanza, sono uomini altrettanto deboli quanto lui, si rivolge per illuminazione ad una potenza più alta, ad un essere divino, a cui attribuisce qualità percepibili ai sensi. Si fa trasmettere da questo essere, e anche questo in modo percepibile, il contenuto concettuale della sua vita morale, sia che il Dio gli appaia in un roveto ardente, sia che cammini fra gli uomini in forma corporea umana e dica in modo afferrabile dagli orecchi quello che gli uomini stessi devono e non devono fare.

2. Il grado più alto di evoluzione del realismo primitivo

nel campo della moralità è quello in cui il comandamento morale (o idea morale) viene pensato come indipendente da ogni entità estranea e, ipoteticamente, come forza assoluta nel proprio intimo. Ciò che prima l'uomo sentiva esteriormente come voce di Dio, ora lo sente come potenza a sé nel suo intimo, e parla di questa sua voce interna in modo da porla alla pari con la coscienza.

3. Ma con questo è già abbandonato il gradino della coscienza primitiva, e si è entrati nella regione in cui alle leggi morali quali precetti di vita si attribuisce un'esistenza a sé. Esse non hanno più alcun veicolo, ma divengono entità metafisiche che esistono per se stesse. Sono analoghe alle forze visibili-invisibili del realismo metafisico che non cerca la realtà attraverso quella partecipazione a tale realtà che l'essere umano esercita nel pensare, ma che col pensiero la aggiunge quale ipotesi a ciò che viene sperimentato. Anche le norme morali extraumane appaiono sempre come un fenomeno accompagnatore del realismo metafisico. Il realismo metafisico deve infatti cercare anche l'origine della moralità nel campo di un reale extraumano. Vi sono qui varie possibilità. Se l'essere presupposto è un essere in sé non pensante e agisce per leggi puramente meccaniche, come il materialismo se lo rappresenta, allora per pura necessità meccanica originerà da sé anche l'individuo umano, insieme con tutto ciò che gli è connesso. La coscienza della libertà non può in tal caso essere che un'illusione perché, mentre io mi considero come creatore delle mie azioni, opera in me la materia di cui sono costituito con i suoi processi di movimento. Mi credo libero: ma tutte le mie azioni non sono in realtà che risultati dei processi materiali che stanno a base del mio organismo corporeo e spirituale. Abbiamo il senso della libertà soltanto perché ignoriamo i motivi che ci costringono. «Dobbiamo far rilevare che il sentimento della libertà poggia sull'assenza di motivi esteriori coercitivi». «Il nostro agire

è necessitato come il nostro pensare». (Ziehen: *Manuale di psicologia fisiologica,* pag. 207).*

4. Un'altra possibilità è quella che qualcuno veda in un essere spirituale l'assoluto extraumano che risiede dietro ai fenomeni. Cercherà allora in una tale forza spirituale anche lo stimolo all'azione. Quei principii morali che si trovano nella sua ragione saranno da lui considerati come emanazione di questo essere in sé, che ha le sue particolari intenzioni nei riguardi dell'uomo. Le leggi morali appaiono al dualista di questa tendenza come dettate dall'assoluto, e l'uomo, per mezzo della sua ragione, deve semplicemente ricercare e attuare i decreti dell'essere assoluto. L'ordinamento morale del mondo appare al dualista come un riflesso percepibile di un ordinamento superiore che risiede dietro di esso. La morale terrena è la manifestazione dell'ordinamento extraumano dell'universo. Quest'ordine morale non dipende dall'uomo, ma dall'essere in sé, dall'essere extraumano. L'uomo *deve* ciò che tale essere *vuole.* Eduard von Hartmann, che rappresenta l'essere in sé come una divinità per la quale l'esistenza propria è dolore, crede che questo essere divino abbia creato il mondo allo scopo di venire, per mezzo del mondo stesso, liberato dal proprio infinito dolore. Questo filosofo considera perciò l'evoluzione morale dell'umanità come un processo che esiste appunto per liberare la divinità. «Soltanto edificando un ordinamento morale del mondo da parte di individui ragionevoli e autocoscienti, il processo del mondo potrà venir guidato alla sua mèta». «L'esistenza reale è l'incarnazione della divinità, il processo del mondo è la storia della passione di Dio divenuto carne, e nello stesso tempo la via alla redenzione del crocifisso nella carne; *e la morale è il contributo all'abbreviamento di questa via di dolore e di redenzione.».* (Hartmann: *Fenomenologia della coscienza morale,*

* Sul modo in cui si parla qui di «materialismo», e sulle giustificate ragioni di parlarne così, cfr., alla fine del presente capitolo, l'aggiunta fatta al medesimo.

pag. 871). Qui l'uomo non agisce perché vuole, bensì *deve* agire perché Dio vuole essere liberato. Come il dualista materialista fa dell'uomo un autóma il cui agire è unicamente il risultato di leggi puramente meccaniche, così il dualista spiritualista (cioè colui che vede l'assoluto, l'essere in sé, in una essenza spirituale alla quale l'uomo, con la sua esperienza cosciente, non prende alcuna parte) ne fa uno schiavo della volontà di quell'assoluto. Dal materialismo come dallo spiritualismo unilaterale e, in genere, dal realismo metafisico che si rivolge al sovrumano come a vera realtà, ma che non sperimenta quest'ultima, la libertà è esclusa.

5. Tanto il realismo primitivo quanto quello metafisico devono per una medesima ragione di coerenza negare la libertà, perché entrambi vedono nell'uomo soltanto l'esecutore o il realizzatore di principii impostigli di necessità. Il realismo primitivo uccide la libertà sottomettendo l'uomo all'autorità di un essere percepibile o pensato in analogia con le cose percepibili, oppure alla voce astratta interiore che egli *interpreta* come «coscienza»; il metafisico, che ammette soltanto l'extraumano, non può riconoscere la libertà perché considera l'uomo come determinato, meccanicamente o moralmente, da un «essere in sé».

6. Il *monismo* dovrà ammettere una parziale giustificazione del realismo primitivo, perché dà una giustificazione al mondo percettivo. Chi è incapace di produrre le idee morali mediante intuizione, deve riceverle da altri. Per tutto il tempo in cui l'uomo riceve i suoi principii morali da fuori, egli effettivamente non è libero. Il monismo però attribuisce, accanto alla percezione, una uguale importanza all'idea. Ma l'idea può manifestarsi nell'individuo umano. In quanto l'uomo segue gli impulsi provenienti da questa parte, egli si sente libero. D'altra parte il monismo rifiuta ogni giustificazione alla metafisica che procede soltanto per ragionamenti, e di conseguenza anche agli impulsi verso l'azione provenienti dal cosiddetto «essere in sé». Secondo il concetto monistico, l'uomo

non può agire liberamente quando segue una coercizione esteriore percepibile; può agire liberamente quando ubbidisce soltanto a se stesso. Il monismo non può ammettere una coercizione incosciente che risieda dietro alla percezione ed al concetto. Se qualcuno sostiene che un'azione di un suo simile è stata compiuta *non liberamente,* deve indicare entro il mondo percepibile la cosa, o l'uomo, o l'istituzione che ha spinto quel tale all'azione; se si richiama a cause dell'azione poste al di fuori del mondo reale dei sensi e dello spirito, il monismo non può impegnarsi in tale asserzione.

7. Secondo la concezione monistica, l'uomo nelle sue azioni è in parte libero e in parte non libero. Entro il mondo delle percezioni egli si trova in condizione di non-libertà, mentre in se stesso realizza lo spirito *libero.*

8. I comandamenti morali, che il metafisico esclusivamente sillogizzante deve considerare come emanazione di una potenza superiore, per il seguace del monismo sono *pensieri degli uomini*; l'ordinamento morale del mondo non è per lui la copia di un ordinamento puramente meccanico della natura o di un governo divino del mondo, ma libera opera di uomini. L'uomo non ha da compiere la volontà di un essere che esiste fuori di lui nel mondo, ma la sua propria; non attua i decreti e le intenzioni di un altro essere, ma i propri. Dietro l'uomo che agisce, il monismo non vede il finalismo di una guida del mondo a lui estranea, che determina gli uomini secondo la sua volontà. Gli uomini, in quanto realizzano idee intuitive, seguono soltanto i loro propri scopi *umani.* Anzi, ogni individuo segue i suoi scopi particolari: infatti il mondo delle idee non esplica la sua vita in una comunità di uomini, ma soltanto nei singoli individui umani. Ciò che risulta come meta comune di una comunità umana non è che il risultato dei singoli atti di volontà degli individui, e precisamente, per lo più, di alcuni pochi eletti che gli altri seguono riconoscendoli come autorità. Ognuno di noi

è chiamato allo *spirito libero,* come ogni germe di rosa è chiamato a divenire rosa.

9. Il monismo dunque, nel campo dell'agire veramente morale, è *filosofia della libertà.* E poiché è filosofia della realtà, respinge le limitazioni metafisiche dello spirito libero, non reali, come riconosce quelle fisiche e storiche (reali in senso primitivo) dell'uomo ingenuo. Esso infatti non considera l'uomo come un prodotto finito, che ad ogni momento della sua vita dispieghi tutto il proprio essere; e quindi la discussione se l'uomo, come tale, *sia o non sia libero* gli sembra vana. Vede nell'uomo un essere che si sta evolvendo e chiede se su questa via evolutiva possa venire raggiunto anche lo stadio dello spirito libero.

10. Il monismo sa che la natura non congeda dalle proprie braccia l'uomo bell'e pronto come spirito libero, ma lo conduce fino a un determinato gradino, dal quale egli continua ad evolversi più oltre come essere non libero, finché raggiunge il punto in cui trova se stesso.

11. Il monismo è ben in chiaro sul fatto che un essere il quale agisca sotto una pressione fisica o morale non può essere veramente morale. Considera lo stadio dell'azione automatica (secondo passioni e istinti naturali) e quello dell'azione obbediente (secondo norme morali) come necessari gradi preparatorii della moralità; ma vede la possibilità di superare entrambi questi gradi per mezzo dello spirito libero. Il monismo emancipa la vera concezione morale del mondo, in generale, sia dai vincoli interiori delle massime morali del realista primitivo, sia dalle massime morali esteriori del metafisico speculativo. Non può eliminare i primi dal mondo, così come non può eliminare dal mondo la percezione. Respinge le seconde perché cerca tutti i principii di spiegazione dei fenomeni del mondo dentro il mondo stesso, e non al di fuori. Come il monismo si rifiuta anche soltanto di pensare, per l'uomo, ad altri principii conoscitivi, come tali, (v. pag. 103 e seguenti), così respinge pure decisamente

l'idea di altre massime morali, come tali, per l'uomo. La moralità umana è condizionata dalla natura umana altrettanto come lo è la conoscenza umana. E come altri esseri intenderebbero per conoscenza una cosa affatto diversa da ciò che intendiamo noi, così esseri diversi avrebbero anche una diversa moralità. Per il seguace del monismo la moralità è una proprietà specificamente umana, e la *libertà* è il modo umano di essere morali.

PRIMA AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

12. Una difficoltà nel giudicare ciò che è stato esposto nei due capitoli precedenti può sorgere dal fatto che noi crediamo di trovarci davanti ad una contraddizione. Da un lato si parla di uno sperimentare il pensare, a cui si attribuisce un'importanza generale, ugualmente valida per ogni coscienza umana; dall'altro lato si mostra che le idee, che vengono realizzate nella vita morale e che sono congeneri con le idee elaborate nel pensare, si esplicano in modo individuale in ogni coscienza umana. Chi, di fronte a questa contrapposizione, si sente portato a fermarsi, come davanti ad una «contraddizione», e non riconosce che appunto nella *vivente contemplazione di questo contrasto effettivamente esistente* si rivela una parte dell'essere dell'uomo, non potrà vedere nella giusta luce né l'idea della conoscenza, né l'idea della libertà. Per quel modo di vedere che pensa i suoi concetti solamente come ricavati (astratti) dal mondo dei sensi, e che non concede all'intuizione la parte che le spetta, il pensiero qui assunto come realtà rimane una «mera contraddizione». Invece per il modo di vedere che intende come le idee vengano intuitivamente *sperimentate* quali essenzialità pogglanti ciascuna su sé stessa, diventa chiaro che l'uomo, entro l'àmbito del mondo delle idee, penetra e vive, nel *conoscere,* in

un elemento unitario per tutti gli uomini, ma che quando da quel mondo di idee prende le intuizioni per i suoi atti volitivi, egli individualizza un membro di quel mondo di idee *per mezzo della stessa attività* che nel processo spirituale-ideale del conoscere egli sviluppa come attività umana universale. Ciò che appare come in contraddizione logica, cioè la natura universale delle idee conoscitive e la natura individuale delle idee morali, quando viene contemplato *nella sua realtà,* si tramuta proprio nel concetto vivente. Una caratteristica dell'entità umana sta precisamente nel fatto che quanto può venir afferrato intuitivamente *nell'uomo* si muove qua e là, come in un moto pendolare vivente, fra la conoscenza avente valore universale e lo sperimentare individuale di quell'universale. Per chi non è in grado di contemplare nella sua realtà una di queste oscillazioni, il pensare rimane solo un'attività umana soggettiva; a chi non è capace di afferrare l'altra, sembrerà che con l'attività pensante dell'uomo vada perduta ogni vita individuale. Per un pensatore della prima specie la conoscenza è un fatto impenetrabile, per l'altro è impenetrabile la vita morale. Per spiegare l'uno e l'altro dei due casi, entrambi addurranno ogni sorta di ragionamenti; che sono tutti inadeguati, perché da ambedue la sperimentabilità del pensare o non è compresa affatto, o è disconosciuta perché ritenuta un'attività di mera astrazione.

SECONDA AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

13. A pag. 147 e seguenti si parla di materialismo. Sono ben cosciente che vi sono pensatori i quali, come il citato T. Ziehen, non designano affatto sé stessi come materialisti, ma che tuttavia, dal punto di vista adottato in questo libro, devono venir annoverati sotto questo concetto. Non importa che uno affermi che per lui il mondo non finisce nell'esi-

stenza puramente materiale e che quindi egli non è un materialista. Si tratta di vedere se egli svolge dei concetti che siano *unicamente* applicabili a un'esistenza materiale. Chi afferma: «Il nostro agire è determinato da necessità come il nostro pensare»; ha con ciò stabilito un concetto che è applicabile solamente a processi materiali, ma non all'azione né all'essere; e, se pensasse il suo concetto fino in fondo, dovrebbe pensare, per l'appunto, materialisticamente. Se non lo fa, è soltanto per quell'incongruenza che così spesso è il risultato di un pensare non portato alle sue ultime conseguenze. Spesso si sente ora dire che il materialismo del secolo decimo nono è scientificamente superato. Ma in verità non lo è affatto. Soltanto, al giorno d'oggi, assai spesso non ci si accorge che non abbiamo altre idee all'infuori di quelle con le quali ci si può accostate soltanto a quanto è materiale. Così si occulta attualmente il materialismo, mentre nella seconda metà del secolo decimo nono si palesava apertamente. Ma, verso una concezione che comprenda il mondo spiritualmente, il celato materialismo contemporaneo non è meno intollerante di quello, confessato, del secolo scorso. Solamente, esso inganna molti uomini, i quali credono di dover respingere una concezione del mondo che tende alla spiritualità, per il fatto che la concezione delle scienze naturali ha «ormai da lungo tempo abbandonato il materialismo».

XI

SCOPO DEL MONDO E SCOPO DELLA VITA (DESTINAZIONE UMANA)

1. Fra le molteplici correnti della vita spirituale dell'umanità, dobbiamo seguirne una in particolare, che si può chiamare il processo per superare il concetto di finalità nei campi in cui esso non è al suo posto. Il *finalismo* è un determinato modo nel susseguirsi dei fenomeni. Il finalismo è veramente reale solo quando, in opposizione al rapporto di causa ed effetto in cui l'avvenimento che precede determina il successivo, accade che l'avvenimento che segue eserciti un'azione determinante su quello che precede. Questo caso però si verifica solo nelle azioni umane. L'uomo compie un'azione che egli *prima* si rappresenta, e da questa rappresentazione si fa determinare all'azione. Ciò che viene dopo, l'azione, opera con l'aiuto della rappresentazione su ciò che precede, sull'uomo agente. Questo giro attraverso la rappresentazione è però indispensabile per stabilire un nesso che abbia carattere finalistico.

2. Nel processo che si divide in causa ed effetto bisogna distinguere la percezione dal concetto. La percezione della causa precede la percezione dell'effetto. Nella nostra coscienza causa ed effetto rimarrebbero semplicemente una accanto all'altro, se non li potessimo collegare per mezzo dei rispettivi concetti. La percezione dell'effetto può sempre solamente seguire la percezione della causa. Se l'effetto deve esercitare un'influenza reale sulla causa, questo non può avvenire che per mezzo del fattore concettuale. Infatti, prima del fattore per-

cettivo della causa, il fattore percettivo dell'effetto non esiste addirittura. Chi afferma che il fiore sia lo scopo della radice, che cioè il primo abbia un'influenza sulla seconda, può trarre la sua affermazione soltanto da quel fattore del fiore che egli, col pensiero, constata nel fiore stesso. Il fattore percettivo del fiore, al tempo della formazione della radice, non esiste ancora. Ma per determinare un nesso finalistico non è necessario soltanto il nesso ideale, secondo una legge, fra ciò che segue e ciò che precede, ma bisogna che il concetto (la legge) dell'effetto influisca realmente sulla causa, con un processo percepibile. Ma un'influenza percepibile di un concetto sopra qualcos'altro può essere osservata soltanto nelle azioni umane. Solamente qui è dunque applicabile il concetto di scopo. La coscienza primitiva, che dà peso soltanto a quello che si può percepire, cerca, come abbiamo ripetutamente osservato, di trasporre qualcosa di percepibile anche là dove si possono trovare solo cose ideali. Negli avvenimenti sensibili essa cerca dei nessi sensibili o, quando non li trova, ve li *sogna* dentro. Il concetto di scopo, che ha valore nelle azioni soggettive, è un elemento che si presta a siffatti nessi sognati. L'uomo primitivo sa come egli porti ad effetto un avvenimento, e ne deduce che la natura non procede diversamente. Nei nessi puramente ideali della natura non vede solamente forze invisibili, ma anche impercepibili scopi reali. L'uomo fa i suoi strumenti secondo lo scopo che si prefigge; in modo analogo il realista primitivo fa fabbricare gli organismi dal creatore. Solo gradatamente questo falso concetto della finalità sparisce dalle scienze. Nella filosofia questo concetto imperversa abbastanza oggi ancora con la sua assurdità: infatti si ricerca fuori del mondo lo scopo del mondo, si indaga sulla destinazione (e conseguentemente anche sullo scopo) dell'uomo, e così via.

3. Il monismo respinge l'idea della finalità in tutti i campi, con l'unica eccezione delle azioni umane. Esso cerca leggi di natura, ma non scopi della natura. Gli *scopi della natura* sono presunzioni arbitrarie, come le forze impercepibili (v. pag. 100

e seguenti). Ma anche scopi della vita che l'uomo non si ponga da sé sono, dal punto di vista del monismo, presunzioni infondate. Ha finalità soltanto ciò a cui l'uomo ne ha assegnata una, poiché la finalità sorge soltanto dalla realizzazione di un'idea. E unicamente nell'uomo l'idea diventa attiva in senso reale. Perciò la vita umana ha soltanto lo scopo e il destino che le assegna l'uomo. Alla domanda: «Quale compito ha l'uomo nella vita?», il monismo può rispondere soltanto: «Il compito che egli stesso si prefigge». La mia direttiva nella vita non è predeterminata, ma è quella che di volta in volta mi prescelgo. Io non intraprendo il cammino della vita con un itinerario fisso.

4. Soltanto attraverso uomini le idee possono essere realizzate finalisticamente. È dunque inammissibile parlare di idee che prendono corpo per opera della storia. Tutte le frasi come: «La storia è l'evoluzione dell'uomo verso la libertà», oppure «La storia è la realizzazione dell'ordinamento morale del mondo» e simili, non si possono sostenere dal punto di vista monistico.

5. I sostenitori del concetto di finalità credono che, abbandonando questo, essi debbano abbandonare nello stesso tempo ogni ordine e unità nel mondo. Si ascolti per esempio Robert Hamerling *(Atomistica della volontà*, vol. II, pag. 201):

6. «Fino a che nella natura vi siano *impulsi,* è stoltezza negare in essa delle *finalità.* Come la struttura di un membro del corpo umano non è determinata e condizionata da un'*idea* di esso che stia sospesa per aria, ma dal nesso con il tutto più grande, col corpo al quale quel membro appartiene, così la struttura di ogni essere della natura, sia pianta, animale o uomo, non è determinata o condizionata da un'idea di esso, sospesa per aria, ma dal principio formativo di un insieme più grande, quello della natura, che conforma lo svolgimento della sua vita e della sua organizzazione a una finalità». E a pag. 191 del medesimo volume: «La teoria della finalità afferma soltanto che, nonostante le mille incongruità e miserie della vita

delle creature, esiste innegabilmente nelle creazioni e negli sviluppi della natura un'alta coordinazione verso un fine e un programma, una coordinazione però che si attua solamente nell'ambito delle leggi della natura, e che non tende alla produzione di un mondo fantastico, nel quale alla vita non stia di fronte la morte né al divenire il decadere, con tutti gli stadi intermedi più o meno spiacevoli, ma assolutamente inevitabili. Quando gli avversari del concetto di finalità oppongono, ad un mondo pieno di meraviglie del finalismo, quali la natura manifesta in tutte le sue sfere, una spazzatura faticosamente raccolta di casi incompleti o completi, presunti o reali, di cattivo adattamento al fine, io trovo la cosa comica…».

7. Che cosa si chiama qui finalismo? Una concordanza di percezioni formanti un insieme, un intero. Ma siccome a tutte le percezioni stanno a base delle leggi (idee) che noi troviamo per mezzo del nostro pensare, così l'armonica coordinazione degli elementi di un insieme di percezioni non è altro che l'ideale concordanza degli elementi di un insieme di idee, contenuti in questo insieme di percezioni. Dire che un animale o un uomo non è determinato da un'*idea sospesa per aria*, è un modo inesatto di porre la cosa. Correggendo l'espressione, la proposizione criticata perde da sé il suo carattere assurdo: certo, non è un'idea sospesa per aria che determina l'animale, bensì un'idea innata in lui e formante la sua essenza conformemente ad una legge. Proprio perché l'idea non sta al di fuori della cosa, ma opera in essa come sua vera essenza, non si può parlare di finalismo. Proprio chi nega che ogni essere naturale sia determinato dal di fuori (è indifferente, sotto questo riguardo, che lo sia per opera di un'idea sospesa per aria o di un'etica esistente *al di fuori* della creatura, nello spirito di un creatore del mondo), deve ammettere che questo essere non è determinato secondo un piano e un programma dal di fuori, ma da cause e leggi dal di dentro. Io costruisco una macchina atta ad uno scopo, quando dispongo le sue parti in una connessione che per natura non

hanno. L'utilità del dispositivo consiste in ciò che, a base di esso, io ho posto il modo di agire della macchina come idea di questa. In tal modo la macchina è divenuta un oggetto di percezione, con un'idea corrispondente. Esseri siffatti sono anche gli esseri della natura. Chi, di una cosa, dice che essa è rispondente ad uno scopo perché è formata secondo una legge, può chiamare rispondenti ad uno scopo anche gli esseri della natura. Solo, questo conformarsi ad una legge non deve essere scambiato con quello dell'azione soggettiva umana. Per un vero finalismo è assolutamente necessario che la causa operante sia un concetto, e precisamente quello dell'effetto. Nella natura però non è possibile in nessun luogo indicare dei concetti come cause; il concetto si mostra sempre solamente come nesso ideale fra causa ed effetto. Nella natura non si trovano cause che sotto forma di percezioni.

8. Il dualismo può parlare di fini cosmici e naturali. Dovunque si manifesti alla nostra percezione un accoppiamento di causa ed effetto, secondo una legge, il dualismo può supporre di vedere soltanto la copia di un nesso nel quale l'assoluto Essere cosmico ha realizzato i suoi fini. Per il monismo viene meno, insieme con l'assoluto Essere cosmico non sperimentabile ma conosciuto soltanto per via d'ipotesi, anche ogni base per la supposizione di fini cosmici e naturali.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

9. Se si riflette spregiudicatamente su quanto è stato qui esposto, non si potrà giungere alla conclusione che l'autore, negando il concetto finalistico per i fatti extraumani, si metta sullo stesso terreno di quei pensatori che, col respingere quel concetto, si creano la possibilità di intendere tutto ciò che sta fuori dell'agire umano – e poi anche questo stesso – come avvenimenti *puramente* naturali. Da questa interpreta-

zione dovrebbe già preservarci il fatto che in questo libro il processo del pensare viene presentato come puramente spirituale. Se qui si respinge il concetto finalistico anche per il mondo *spirituale*, che sta al fuori dell'agire umano, ciò accade perché in quel mondo viene a manifestazione qualche cosa di *più alto* di un fine che si realizzi nell'umanità. E se si dice errato il pensiero di un destino finalistico del genere umano pensato secondo il modello del finalismo umano, quel che si intende dire è che il singolo individuo si pone delle finalità, e da tutte queste insieme si ha come risultato l'attività complessiva dell'umanità. Questo risultato è allora qualcosa di *più alto* delle sue parti, le finalità umane.

XII

LA FANTASIA MORALE

(DARWINISMO E MORALITÀ)

1. Lo *spirito libero* agisce secondo i suoi impulsi, cioè secondo le intuizioni scelte per mezzo del pensare dal complesso del suo mondo di idee. Per lo *spirito non libero,* la ragione per cui egli estrae una determinata intuizione dal suo mondo di idee per porla a base di un'azione sta nel mondo a lui dato della percezione, cioè nelle sue esperienze passate. Prima di giungere ad una decisione, egli si ricorda di ciò che altri ha fatto o ha approvato che si facesse in un caso analogo al suo, o di ciò che Dio ha comandato per quel caso, e così via: e secondo ciò egli agisce. Per lo spirito libero queste premesse non sono i soli incentivi all'azione; egli prende le sue decisioni semplicemente di *prima* mano. Gli importa altrettanto poco di quello che gli altri hanno fatto, come di quello che hanno ordinato di fare in un caso simile. Egli ha ragioni puramente ideali che lo muovono a scegliere, dalla somma dei suoi concetti, proprio un determinato concetto e a tradurlo in azione. Ma la sua azione apparterrà alla realtà percepibile. Ciò che egli compie coinciderà dunque con un ben determinato contenuto percettivo. Il concetto dovrà realizzarsi in un avvenimento concreto particolare. Come concetto, esso non potrà contenere questo caso particolare; si potrà riferire a quest'ultimo soltanto nel modo in cui, in genere, un concetto si riferisce ad una percezione, come per esempio il concetto di leone a un singolo leone. Il termine intermedio fra concetto e percezione è, come si è visto, *la rappre-*

sentazione (v. pag. 90 e seguenti). Allo spirito non libero questo termine intermedio è dato *a priori;* nella sua coscienza i motivi vi si trovano fin da prima come rappresentazioni. Quando vuole eseguire qualcosa, lo fa come ha veduto fare ad altri, o come gli è stato ordinato di fare in quel caso singolo. L'autorità agisce quindi massimamente attraverso *esempi,* cioè fornendo alla coscienza dello spirito non libero certe determinate singole azioni. Il cristiano agisce meno secondo le dottrine che secondo il *modello* del Redentore. Le regole valgono meno per l'azione positiva che non per l'astensione da determinate azioni. Le leggi prendono la forma generale di concetti solamente quando vietano azioni, ma non quando ordinano di fare. Le leggi su ciò che si deve fare, bisogna che siano date allo spirito non libero in forma del tutto concreta: pulisci la strada davanti alla porta di casa! paga le tue imposte in questa determinata misura all'esattoria X! e così via. Hanno invece forma di concetto le leggi che impediscono certe azioni: *non* rubare! *non* commettere adulterio! Ma anche queste agiscono sullo spirito non libero soltanto per mezzo del richiamo ad una rappresentazione concreta, per esempio quella della corrispondente pena materiale, o del rimorso di coscienza, o della dannazione eterna, e via dicendo.

2. Quando l'impulso ad un'azione si ha nella forma di concetto universale (per esempio: fa del bene al tuo prossimo! vivi in maniera da favorire nel miglior modo il tuo benessere!), bisogna anzitutto trovare, in ogni singolo caso, la rappresentazione concreta dell'azione (il rapporto del concetto con un contenuto percettivo). Per lo *spirito libero,* che non è mosso da esempi o da paura di pene o da altro, questa traduzione del concetto in rappresentazione è sempre necessaria.

3. L'uomo produce rappresentazioni concrete traendole dalla somma delle sue idee anzitutto per mezzo della fantasia. Ciò che occorre allo spirito libero per realizzare le sue idee, per affermarsi, è dunque la *fantasia morale.* Essa è la sorgente per l'azione dello spirito libero. Questa è la ragione per cui sol-

tanto gli uomini dotati di fantasia morale sono davvero produttivi moralmente. I semplici predicatori di morale, cioè le persone che si fabbricano delle regole etiche senza poterle condensare in rappresentazioni concrete, sono moralmente improduttivi. Somigliano ai critici che sanno spiegare con competenza come debba essere fatta un'opera d'arte, ma che non sono essi stessi capaci di crearne una, anche minima.

4. Per realizzare la sua rappresentazione, la fantasia morale deve penetrare in una determinata sfera di percezioni. L'azione dell'uomo non crea percezioni, ma trasforma quelle già esistenti, dà loro un nuovo aspetto. Per poter trasformare conformemente ad una rappresentazione morale un determinato oggetto di percezione, o un complesso di tali oggetti, bisogna aver compreso la legge intrinseca dell'oggetto percettivo stesso (cioè il suo attuale modo di agire, che si vuol trasformare o al quale si vuole imprimere una nuova direzione). Occorre inoltre trovare il metodo per cui quella certa legge si lascia trasformare in un'altra. Questa parte dell'attività morale riposa sulla conoscenza di quel mondo fenomenico col quale si ha da fare; dev'essere perciò ricercata in un ramo della conoscenza scientifica in genere. L'agire moralmente presuppone dunque, accanto alla facoltà di idee morali* e alla fantasia morale, la capacità di trasformare il mondo delle percezioni senza spezzare la loro connessione basata su leggi naturali. Tale capacità è una *tecnica morale.* La si può imparare nello stesso senso in cui in generale si può imparare la scienza. In generale infatti gli uomini sono più adatti a trovare i concetti corrispondenti al mondo quale esso già è, che non a determinare col lavoro produttivo della fantasia azioni future, non ancora esistenti. Perciò è possibilissimo che uomini privi di fantasia morale ricevano le rappresentazioni morali da altri e imprimano que-

* Soltanto un giudizio superficiale potrebbe vedere nell'uso della parola «facoltà», in questo e in altri luoghi del presente libro, una ricaduta nella dottrina della vecchia psicologia a proposito delle facoltà dell'anima. Ricollegandosi a quanto sí è detto a pag. 79 e seguenti, si comprenderà esattamente il significato della parola.

ste abilmente nella realtà. Viceversa può anche verificarsi che uomini dotati di fantasia morale manchino di abilità tecnica e debbano servirsi di altri uomini per realizzare le loro rappresentazioni.

5. In quanto per l'agire morale è necessaria la conoscenza degli oggetti del nostro campo d'azione, il nostro agire riposa su tale conoscenza. Quello di cui qui si tratta, son *leggi di natura*. Abbiamo a che fare con la scienza naturale, non con l'etica.

6. La fantasia morale e la facoltà di idee morali possono diventare oggetto del sapere solamente *dopo* essere state prodotte dall'individuo. Così, però, esse non regolano più la vita, ma l'hanno già regolata; e debbono essere intese come cause efficienti al pari di tutte le altre cause (solo per il soggetto sono scopi). Noi ci occupiamo di esse come di una *scienza naturale delle rappresentazioni morali.*

7. Accanto a tale scienza non può esistere un'etica come scienza normativa.

8. Qualcuno ha voluto conservare il carattere normativo delle leggi morali almeno nel senso che l'etica sia da intendere, come una specie di dietetica, che dalle condizioni di vita dell'organismo trae delle regole generali, in base alle quali può poi esercitare influenze particolari sul corpo (Paulsen, *Sistema di etica*). Questo paragone è falso, perché la nostra vita morale non si può confrontare con la vita dell'organismo. L'attività dell'organismo esiste senza nostro intervento; noi troviamo nel mondo le sue leggi già bell'e fatte; possiamo quindi cercarle e, dopo averle trovate, applicarle. Ma le leggi morali devono prima essere da noi create. Non le possiamo applicare prima che siano create. L'errore nasce dal fatto che le leggi morali non vengono create ogni momento con un contenuto sempre nuovo, ma si tramandano per eredità: e quindi le leggi ricevute dagli antenati ci appaiono date allo stesso modo che le leggi naturali dell'organismo. Ma non è vero che una generazione posteriore abbia ragione di applicarle come si applicano le regole dietetiche, perché le leggi morali valgono per l'in-

dividuo e non, come le leggi naturali, per l'esemplare della specie. Come organismo, io sono un siffatto esemplare della specie, e vivrò secondo natura se applicherò al mio caso particolare le leggi naturali della specie; come essere morale sono invece un individuo, ed ho leggi del tutto mie particolari*.

9. L'opinione qui sostenuta sembra essere in contraddizione con quella teoria fondamentale della moderna scienza naturale che si chiama «teoria dell'evoluzione». Però *sembra* soltanto. Per *evoluzione* intendiamo il *reale* svilupparsi, per via di leggi naturali, di ciò ch'è posteriore da ciò ch'è precedente. Nel mondo organico, per evoluzione si intende il fatto che le forme organiche ultime (più perfette) sono vere discendenti delle più antiche (imperfette) e sono derivate da esse secondo leggi naturali. Il seguace della teoria dell'evoluzione organica dovrebbe propriamente rappresentarsi che ci sia stata una volta sulla terra un'èra in cui un essere avrebbe potuto seguire con gli occhi la graduale derivazione dei rettili dai protoamnioti, supposto che avesse potuto esser presente come osservatore e che fosse stato dotato di una corrispondente longevità. Ugualmente, i sostenitori della teoria dell'evoluzione dovrebbero ritenere che un essere avrebbe potuto osservare la formazione del sistema solare dalla nebulosa primordiale di Kant-Laplace, se durante quel periodo infinitamente lungo avesse potuto liberamente occupare un posto conveniente nell'etere cosmico. Non si deve qui considerare il fatto che in una simile concezione occorrerebbe pensare tanto l'essenza dei protoamnioti, quanto pure quella della nebulosa cosmica di Kant-Laplace, *diversa* da come la pensano i pensatori materialisti. Ma a nessun sostenitore della teoria dell'evoluzione dovrebbe passare per la

* Quando Paulsen (pag. 15 del libro citato) dice: «Diverse disposizioni naturali e diverse condizioni di vita esigono sia una diversa dieta del corpo, sia una diversa dieta morale-spirituale», egli si avvicina assai alla verità, ma non coglie il punto decisivo. In quanto sono individuo non ho bisogno di alcuna dieta. La dietetica è l'arte di porre un determinato esemplare in accordo con le leggi generali della specie. Ma come individuo non sono un esemplare della specie.

mente di dire che dal suo concetto del protoamnioto egli potrebbe trarre quello del rettile con tutte le sue qualità, anche senza aver mai veduto un rettile. Altrettanto poco il sistema solare potrebbe venir derivato dal concetto della nebulosa di Kant-Laplace, se questo concetto di una nebulosa primordiale fosse stato pensato, in modo definito, soltanto direttamente sulla base della percezione della nebulosa. Ciò significa, in altre parole: chi professa la teoria dell'evoluzione, se pensa coerentemente, deve ritenere che da fasi di evoluzioni precedenti si evolvano realmente le successive; e che, se noi abbiamo come dati il concetto dell'imperfetto *e* quello del perfetto, possiamo comprenderne il nesso; ma non dovrebbe ammettere a nessun costo che il concetto ottenuto dalla fase precedente sia sufficiente per dedurne le fasi successive. Da questo consegue che il moralista può bensì comprendere il nesso di concetti morali più recenti con quelli più antichi, ma non che anche una sola idea morale nuova possa essere ricavata da quelle precedenti. L'individuo, come essere morale, produce il suo proprio contenuto. Per il moralista il contenuto così prodotto è un dato, così come i rettili sono un dato per il naturalista. I rettili sono derivati dai protoamnioti, ma il naturalista non può trarre il concetto dei rettili da quello dei protoamnioti. Le idee morali più recenti si evolvono da quelle più antiche; ma il moralista non può estrarre dai concetti morali di un anteriore periodo di civiltà quelli di una civiltà posteriore. La confusione nasce dal fatto che, come naturalisti, abbiamo anzitutto già davanti a noi i fatti e soltanto dopo li osserviamo per conoscerli, mentre nell'agire morale dobbiamo prima creare noi stessi i fatti che in seguito conosciamo. Nel processo evolutivo dell'ordinamento morale del mondo facciamo noi quello che, su un gradino più basso, fa la natura: modifichiamo una parte del mondo percettivo. La norma etica non può dunque essere direttamente *conosciuta,* come una legge naturale, ma deve prima essere creata. Solo quando sia stata creata, può divenire oggetto della conoscenza.

10. Ma non possiamo allora misurare il nuovo sull'antico? Non sarà ogni uomo costretto a giudicare la produzione della sua fantasia morale in base alle dottrine etiche tradizionali? Per ciò che deve rivelarsi come moralmente produttivo, il far questo sarebbe altrettanto assurdo come il voler misurare una nuova forma naturale sulle antiche, e dire che i rettili sono una forma illegittima (patologica) perché non concordano con i protoamnioti.

11. Dunque l'individualismo etico non è in contrasto con una bene intesa teoria dell'evoluzione, ma anzi deriva direttamente da essa. L'albero genealogico di Haeckel, che va dai protozoi fino all'uomo considerato come essere organico, dovrebbe poter essere proseguito, senza infrangere le leggi naturali e senza spezzare l'unità dell'evoluzione, fino all'individuo, considerato come essere morale in senso definito. In nessun caso, però, si potrebbe dall'*essenza* di una stirpe di antenati far derivare l'*essenza* di una stirpe di discendenti. Mentre è senz'altro vero che le idee morali dell'individuo sono derivate per via di percezione da quelle dei suoi antenati, d'altra parte è pur vero che l'individuo è moralmente improduttivo se non possiede idee morali proprie.

12. Si potrebbe derivare anche dalla teoria dell'evoluzione l'individualismo etico che ho svolto sulla base delle precedenti considerazioni. La conclusione finale sarebbe la medesima; sarebbe soltanto diversa la via per la quale essa verrebbe raggiunta.

13. Per la teoria dell'evoluzione è altrettanto poco miracoloso che idee etiche del tutto nuove si sviluppino dalla fantasia morale, quanto che una nuova specie animale si sviluppi da un'altra. Soltanto, quella teoria, come concezione monistica del mondo, deve respingere, nella vita morale come in quella naturale, ogni influenza dell'al di là (metafisica) che sia soltanto dedotta, e non sperimentabile in idee. Con ciò essa segue il medesimo principio su cui si basa nel ricercare la causa di nuove forme organiche, e in questo non si richiama all'in-

tervento di un Essere posto fuori del mondo, che produca per influenza soprannaturale ogni nuova specie secondo un nuovo pensiero creativo. Come il monismo non può valersi di alcun pensiero creativo soprannaturale per la spiegazione dell'essenza della vita, così gli è pure impossibile di dedurre l'ordinamento morale del mondo da cause che non risiedano dentro il mondo sperimentabile. Non può spiegare esaurientemente l'essenza di una volizione come di qualcosa di morale, né riferendola ad un'azione soprannaturale continuativa sulla vita morale (governo divino del mondo dal di fuori), né ad una speciale rivelazione temporanea (imposizione dei dieci comandamenti), né all'apparizione di Dio sulla terra (Cristo). Tutto ciò che per queste vie accade all'uomo e nell'uomo, acquista valore morale solo quando, con l'esperienza umana, l'individuo lo abbia fatto proprio. Per il monismo i processi morali sono prodotti del mondo, come tutto ciò che esiste, e le loro cause debbono essere ricercate nel mondo, cioè nell'uomo, poiché l'uomo è il portatore della moralità.

14. L'individualismo etico è, in tal modo, il coronamento dell'edificio che Darwin e Haeckel hanno costruito per la scienza naturale. È la teoria dell'evoluzione spiritualizzata e trasportata nella vita morale.

15. Chi, con mentalità ristretta, assegna in anticipo al concetto del *naturale* un campo arbitrariamente limitato, può facilmente arrivare a non trovarvi posto per la libera attività individuale. Ma l'evoluzionista conseguente non può incorrere in siffatta ristrettezza d'idee. Non può arrestare alla scimmia il processo naturale di evoluzione e ammettere per l'uomo un'origine «soprannaturale». Anche nel cercare gli antenati naturali dell'uomo, egli deve cercare lo spirito già nella natura; e anche per le funzioni organiche dell'uomo egli non può arrestarsi ad esse e considerare soltanto queste come naturali, ma deve considerare anche la vita morale libera come spirituale continuazione delle funzioni organiche.

16. Il seguace della teoria dell'evoluzione, in base alla sua

concezione fondamentale, può ritenere soltanto che l'agire morale attuale derivi da altre forme del divenire del mondo; ma deve lasciare la caratterizzazione dell'agire, cioè la sua determinazione come *libero,* alla *diretta osservazione* dell'agire stesso. Egli reputa infatti che gli uomini si siano sviluppati da progenitori non ancora umani. Come siano fatti gli uomini, questo può essere però stabilito soltanto per mezzo dell'osservazione degli uomini stessi. I risultati di tale osservazione non possono riuscire in contraddizione con una storia dell'evoluzione giustamente intesa. Solamente l'affermazione che i risultati sono tali da escludere un ordinamento naturale del mondo potrebbe essere ritenuta in contraddizione con la tendenza più recente della scienza naturale*[*].

17. Da una scienza naturale che capisca sé stessa, l'individualismo etico non ha nulla da temere: l'osservazione rivela la *libertà* come elemento caratteristico della forma perfetta dell'attività umana. La libertà deve venire attribuita al volere umano, in quanto esso realizzi intuizioni puramente ideali. Perché queste non sono risultati di una necessità agente su di esse dal di fuori, ma qualcosa che si regge su di sé. Se l'uomo trova che un'azione è il *riflesso* di una simile intuizione ideale, egli la sente come *libera.* In questo carattere di un'azione risiede la libertà.

18. Ora, dal punto di vista citato, che cosa dobbiamo pensare della distinzione menzionata più sopra (v. pag. 14 e seguenti) fra le due sentenze: «Esser libero significa poter *fare* ciò che si vuole» e l'altra: «Poter desiderare a piacimento e poter non desiderare costituiscono il vero significato del dogma del libero arbitrio»? Hamerling fonda la sua concezione del libero arbitrio proprio su questa distinzione, in quanto dichiara giusta la prima sentenza, e chiama la seconda un'assurda tautologia.

* A buon diritto indichiamo qui i pensieri (idee etiche) come oggetti dell'osservazione. Poiché, anche se le formazioni del pensiero non entrano, durante l'azione del pensare, nel campo di osservazione, possono tuttavia diventare più tardi oggetto di osservazione. In questo modo noi siamo giunti alla nostra caratterizzazione dell'agire.

Egli dice: «Io posso *fare* ciò che voglio. Ma dire: posso volere ciò che voglio, è vana tautologia». Che io possa fare, vale a dire trasformare in realtà ciò che io voglio, ciò che mi sono proposto come idea della mia azione, é cosa che dipende da circostanze esterne e dalla mia capacità tecnica (v. pag. 163 e seguenti). Essere libero significa poter determinare da sé, con la fantasia morale, le rappresentazioni che stanno alla base dell'agire (i motivi). La libertà è impossibile se qualcosa al di fuori di me (un processo meccanico, oppure un Dio posto fuori del mondo e frutto di una pura illazione) determina le mie rappresentazioni morali. Io sono dunque libero solamente quando produco *io* stesso queste rappresentazioni, e non quando *posso* semplicemente dare esecuzione ai motivi che un altro essere ha posti in me. Un essere libero è quello che può *volere* ciò che egli stesso ritiene giusto. Chi fa cosa diversa da ciò che vuole, deve essere spinto a farla da motivi che non risiedono in lui. Chi fa così non agisce liberamente. Poter volere a proprio piacimento ciò che si ritiene giusto o non giusto significa dunque: potere a proprio piacimento essere libero o non libero. Questo è naturalmente altrettanto assurdo quanto il vedere la libertà nella facoltà di poter fare quello che si deve volere. Ma è proprio questo che Hamerling sostiene, quando dice: «È perfettamente vero che la volontà viene sempre determinata da motivi ma è assurdo dire che essa perciò non sia libera; poiché per essa non può essere desiderata e pensata nessuna libertà maggiore di quella di poter realizzare sé stessa a misura della propria forza e della propria decisione». Ebbene, si può invece desiderare una libertà maggiore, e allora soltanto si ha quella vera: la libertà cioè di determinarsi da sé i motivi del proprio volere.

19. In certe circostanze l'uomo può essere indotto a tralasciare l'esecuzione di quello che vuole. Ma a lasciarsi prescrivere ciò che *deve* fare, vale a dire a volere ciò che altri e non egli stesso ritiene giusto, l'uomo si presta solamente in quanto non si sente *libero*.

20. Le forze esteriori possono impedirmi di fare quello che voglio; e allora mi condannano semplicemente all'inazione o alla non-libertà. Soltanto quando esse asserviscano il mio spirito, e mi scaccino dalla testa i miei motivi per mettere i propri al loro posto, soltanto allora attentano alla mia libertà. Perciò la Chiesa si volge non solo contro l'*azione*, ma specialmente contro i *pensieri impuri*, cioè contro i motivi del mio agire. Essa mi rende non libero, quando tutti i motivi che essa non prescrive le appaiono impuri. Una Chiesa o un'altra comunità generano non-libertà, quando i suoi preti o i suoi maestri si fanno dominatori delle coscienze, vale a dire quando i credenti *devono* prendere da loro, dal confessionale, i motivi delle proprie azioni.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

21. In queste considerazioni sul volere umano è rappresentato quello che l'uomo può sperimentare compiendo le sue azioni, per giungere, attraverso questa esperienza, alla coscienza del fatto che il suo volere è libero. È di particolare importanza che la giustificazione del fatto di designare un volere come libero venga raggiunta con l'attraversare l'esperienza che nel volere si realizza un'intuizione ideale. Ciò *può* essere soltanto un risultato di osservazione, ma lo *è* nel senso in cui il volere umano osserva se stesso in una corrente di evoluzione il cui scopo consiste nel raggiungere una tale possibilità del volere, sostenuta da un'intuizione puramente ideale. Essa può venir raggiunta perché nell'intuizione ideale non agisce altro che l'entità propria di questa, poggiata su se stessa. Se una simile intuizione è presente nella coscienza umana, allora essa non è sviluppata e tratta dai processi dell'organismo (v. pag. 122 e seguenti). Al contrario: l'attività organica si è ritirata per far posto a quella ideale. Se io osservo una volontà che sia il

riflesso dell'intuizione, allora da questo volere si è anche ritirata la necessaria attività organica. La volontà è libera. Non può però osservare questa libertà della volontà chi non sia in grado di vedere che la libera volontà consiste nel fatto che *soltanto* dall'elemento intuitivo la necessaria attività dell'organismo umano viene paralizzata, respinta, e sostituita dall'attività spirituale della volontà piena di idee. Solamente chi non può fare *questa* osservazione della duplice articolazione di un libero volere, crede alla non-libertà di *ogni* volere. Chi invece sia in grado di osservarla si apre un varco alla comprensione del fatto che in tanto l'uomo non è libero, in quanto non è capace di compiere fino in fondo il processo di repressione dell'attività organica, e che però questa non-libertà anela alla libertà, la quale non è per nulla un ideale astratto, bensì una forza dirigente che risiede nell'essere umano. L'uomo è libero nella misura in cui può realizzare nella sua volontà la stessa disposizione d'animo che vive in lui quando egli è cosciente dell'elaborazione di intuizioni puramente ideali (spirituali).

XIII

IL VALORE DELLA VITA

(PESSIMISMO E OTTIMISMO)

1. Alla questione dello scopo o destinazione della vita (v. pag. 155 e seguenti), fa riscontro un'altra questione, quella del suo valore. Incontriamo al riguardo due opinioni nettamente opposte, e fra di esse tutti i possibili tentativi di conciliazione. Un'opinione dice: il mondo è il migliore di cui si possa concepire l'esistenza, e il vivere ed agire in esso è un bene di valore inestimabile. Tutto si presenta come armonica cooperazione verso un fine e merita ammirazione. Anche quello che pare cattivo, e male, deve da un punto di vista più alto essere riconosciuto per buono, perché rappresenta un benefico contrasto al bene; noi possiamo apprezzare quest'ultimo tanto più, quanto più si allontana da quello. E inoltre il male non ha realtà vera; noi sentiamo come male soltanto un grado minore di bene. Il male è assenza di bene, ma nulla che abbia valore in sé e per sé.

2. L'altra opinione è quella che reputa che la vita sia piena di dolore e di miseria, che il dispiacere superi dovunque il piacere, il dolore la gioia. L'esistenza è un peso, e la non-esistenza sarebbe sotto ogni riguardo da preferirsi all'esistenza.

3. Principali rappresentanti della prima opinione, dell'ottimismo, dobbiamo considerare Shaftesbury e Leibniz; della seconda, del pessimismo, Schopenhauer e Eduard von Hartmann.

4. Leibniz dice: il mondo è il migliore che possa esservi, uno migliore è impossibile. Perché Dio è buono e saggio. Un Dio buono *vuole* creare il migliore dei mondi; un Dio saggio lo

conosce; egli può distinguerlo da tutti gli altri possibili mondi peggiori. Solo un Dio cattivo o non saggio potrebbe crearne uno peggiore come miglior mondo possibile.

5. Chi parte da questo punto di vista potrà facilmente tracciare all'attività umana la via che deve battere per portare il suo contributo al bene del mondo. L'uomo avrà soltanto da scrutare i decreti di Dio e da comportarsi in conseguenza. Se sa quali intenzioni abbia Dio riguardo al mondo e al genere umano, egli farà anche ciò che è giusto. E si sentirà felice di aggiungere all'altro bene anche il suo proprio. Dal punto di vista ottimistico, dunque, la vita merita di essere vissuta e ci deve stimolare ad un'attiva cooperazione.

6. Schopenhauer si rappresenta la questione diversamente. Egli non pensa la base del mondo come un Essere tutto sapienza e tutto bontà, ma come spinta o volontà cieca. Eterno anelare, incessante spasimare per una soddisfazione che non può tuttavia mai essere raggiunta, è il tratto fondamentale di ogni volontà. Infatti, se una mèta agognata viene raggiunta, subito sorge un nuovo bisogno, e così di seguito. La soddisfazione non può essere mai che di inafferrabile brevità. Tutto il rimanente contenuto della nostra vita è un incalzare insoddisfatto, è dunque insoddisfazione, sofferenza. E se finalmente questo incalzare cieco si attutisce, ci viene a mancare qualsiasi contenuto; un'immensa noia riempie la nostra esistenza. Perciò quanto di meglio possiamo fare, relativamente, è soffocare i nostri desideri e bisogni, uccidere la volontà. Il pessimismo di Schopenhauer conduce all'inerzia, la sua mèta morale è l'*ozio universale*.

7. In modo sostanzialmente diverso Hartmann cerca di porre le basi del pessimismo e di servirsi di esso per l'etica. Hartmann, seguendo una tendenza prediletta del nostro tempo, cerca di poggiare la sua concezione del mondo sull'*esperienza*. Dall'*osservazione* della vita egli vuol trarre la conclusione se nel mondo prevalga il piacere o il dispiacere. Egli fa passare in rassegna davanti alla ragione ciò che all'uomo appare come

bene e felicità, per giungere a dimostrare che, dinanzi ad un'indagine più precisa, ogni apparente soddisfazione si riduce a un'*illusione*. È illusione credere di avere sorgenti di felicità e di soddisfazione nella salute, nella gioventù, nella libertà, nell'agiatezza, nell'amore (godimento sessuale), nella compassione, nell'amicizia e nella vita familiare, nel sentimento dell'onore, nella fama, nella gloria, nel potere, nell'edificazione religiosa, nell'opera scientifica o artistica, nella speranza di un'altra vita, nella partecipazione al progresso della civiltà. Se si guarda spassionatamente, ogni godimento porta nel mondo più male e miseria che non piacere *La spiacevolezza della sbornia é sempre superiore al benessere dell'ebbrezza.* Il dolore prevale di gran lunga nel mondo. Nessun uomo, anche quello relativamente più felice, vorrebbe, se richiesto, vivere una seconda volta la misera vita. Ora, siccome Hartmann non nega la presenza di un fattore ideale (la saggezza) nel mondo, anzi gli accorda gli stessi diritti che all'impulso cieco (volontà), egli può attribuire al suo Essere primordiale la creazione del mondo solo a condizione che l'Essere primordiale stesso faccia servire il dolore del mondo ad un fine cosmico saggio. Ma il dolore delle creature del mondo non è altro che il dolore stesso di Dio, perché la vita del mondo, come un tutto, si identifica con la vita di Dio. Un Essere tutto saggezza, però, può vedere la sua meta solamente nella liberazione dalla sofferenza, e poiché ogni esistenza è sofferenza, nella liberazione dall'esistenza. Quindi lo scopo della creazione del mondo è di trasformare l'esistenza nell'assai preferibile non-esistenza. Il processo del mondo è una lotta continua contro il dolore divino, lotta che alla fine termina con l'annientamento di ogni esistenza. La vita morale dell'uomo consisterà dunque nel partecipare all'annientamento dell'esistenza. Dio ha creato il mondo allo scopo di liberarsi, per mezzo di esso, dal suo dolore infinito. Il mondo è «in certo qual modo da considerarsi come un'eruzione cutanea dell'assoluto», per virtù della quale la forza risanatrice incosciente di quest'ultimo si libera da una malattia interna,

«o anche come un vescicante doloroso che l'Essere omni-uno applica a se stesso per tirar fuori un dolore interno e poi eliminarlo». Gli uomini, sono membra del mondo. In essi soffre Dio. Egli li ha creati per frantumare il suo dolore infinito. Il dolore che soffre ognuno di noi è soltanto una goccia nel mare sterminato del dolore divino (Hartmann: *Fenomenologia della coscienza morale,* pag. 866 e seguenti).

8. L'uomo deve compenetrarsi della convinzione che la caccia alla soddisfazione individuale (l'egoismo) è follia, e che egli deve lasciarsi guidare unicamente dal compito di cooperare con disinteressata dedizione al processo cosmico della liberazione di Dio. All'opposto di quello di Schopenhauer, il pessimismo di Hartmann ci porta ad un'attività piena di abnegazione per un compito elevato.

9. Ma dov'è, in tutto ciò, il fondamento sull'esperienza?

10. L'aspirare alla soddisfazione è il tendere dell'attività vitale oltre il contenuto attuale della vita. Un essere ha fame, cioè aspira alla sazietà, quando le sue funzioni organiche richiedono per il loro corso ulteriore l'aggiunta di nuovo contenuto vitale sotto forma di mezzi di nutrizione. L'aspirare ad onori consiste nel fatto che l'uomo attribuisce valore al suo modo di agire solo quando alla sua attività vien dato un riconoscimento esteriore. L'aspirazione alla conoscenza sorge quando l'uomo trova manchevole il mondo che egli può vedere, udire, e così via, fino a che non l'abbia compreso. L'esaudimento dell'aspirazione genera nell'individuo che in sé la nutriva, piacere; il non-esaudimento produce dispiacere. E qui è importante rilevare che piacere e dispiacere non dipendono che dall'esaudimento o dal non-esaudirnento della mia aspirazione. L'aspirazione stessa non può in alcun modo considerarsi come dispiacere. Se dunque avviene che, nell'istante stesso dell'esaudimento di un'aspirazione, se ne presenti subito una nuova, io non posso dire che il piacere ha per me generato dispiacere, perché in ogni circostanza il godimento crea il desiderio della sua ripetizione o di un nuovo piacere. Solamente quando questo

desiderio urta contro l’impossibilità della sua realizzazione, posso parlare di dispiacere. Anche quando un godimento provato crea in me il desiderio di provare un piacere maggiore o più raffinato, non posso parlare di un dispiacere generato dal primo piacere, se non nell’istante nel quale mi vengono negati i mezzi per provare il piacere maggiore e più raffinato. Solamente quando sopravviene il dispiacere quale naturale conseguenza del godimento, come in certo modo avviene per il godimento sessuale della donna, seguito dalle sofferenze del parto e dalle fatiche dell’allevamento dei bambini, si può scorgere nel godimento il creatore del dolore. Se l’aspirare, come tale, suscitasse dispiacere, ogni eliminazione di aspirazioni dovrebbe essere accompagnata da piacere. Avviene invece il contrario. La mancanza di aspirazioni nel contenuto della nostra vita genera noia, e questa è collegata con dispiacere. Ora, poiché per natura l’aspirazione può durare lungo tempo prima che ne venga l’esaudimento, e in tal caso, provvisoriamente, essa si contenta di sperare nel medesimo, bisogna riconoscere che il dispiacere non ha nulla in comune con l’aspirazione come tale, ma dipende unicamente dal non-esaudimento di essa. Schopenhauer ha dunque torto in ogni caso, quando considera il desiderio o l’aspirazione (la volontà) per se stessa come sorgente del dolore.

11. In verità, proprio il contrario è giusto. Aspirare (desiderare) di per sé dà gioia. Chi non conosce il godimento che procura la speranza di una mèta lontana ma fortemente desiderata? Questa gioia è la compagna del lavoro, i cui frutti ci saranno concessi soltanto in avvenire. Questo piacere è del tutto indipendente dal raggiungimento della mèta. Quando poi la mèta è raggiunta, al piacere dell’aspirazione si aggiunge, come qualcosa di nuovo, quello dell’appagamento. A chi volesse sostenere che al dispiacere del non-raggiungimento di una mèta si aggiunge quello della speranza delusa e che, in definitiva, il dispiacere del non-esaudimento è sempre maggiore dell’eventuale piacere dell’esaudimento, risponderemo che può

anche darsi il caso contrario: che cioè il ricordo del godimento avuto durante il tempo del desiderio insoddisfatto esercita altrettanto spesso un'azione lenitiva sul dispiacere dovuto al non-esaudimento. Chiunque, al momento in cui le speranze naufragano, esclami: «Io ho fatto la mia parte!», conferma quest'ultima asserzione. Il sentimento confortante di aver voluto il meglio secondo le proprie forze è trascurato da coloro i quali ad ogni desiderio insoddisfatto collegano l'opinione che non soltanto è mancata la gioia dell'esaudimento, ma è rimasto distrutto anche il godimento del desiderio stesso.

12. L'esaudimento di un desiderio provoca piacere, il non-esaudirnento dispiacere. Da questo non si è autorizzati a concludere che il piacere sia la soddisfazione di un desiderio, il dispiacere, il suo insoddisfacimento. Tanto il piacere che il dispiacere possono presentarsi in un essere anche senza che siano conseguenza di un desiderio. La malattia è un dispiacere che nessun desiderio precede. Chi volesse affermare che la malattia è un desiderio insoddisfatto di salute commetterebbe l'errore di scambiare per un desiderio positivo l'augurio ovvio, e non portato a coscienza, di non ammalarsi. Se qualcuno eredita da un parente ricco, della cui esistenza non aveva il minimo sentore, il fatto lo riempie di piacere senza che vi sia stato un precedente desiderio.

13. Chi dunque vuole indagare se un'eccedenza si debba trovare dalla parte del piacere o da quella del dispiacere, deve mettere in conto: il piacere di desiderare, quello dell'esaudimento del desiderio, e quello che ci viene concesso senza che lo desideriamo. Sull'altra pagina del bilancio si troveranno: dispiacere per noia, dispiacere per desiderio insoddisfatto, e finalmente dispiacere che viene a noi senza nostri desideri. A quest'ultima specie appartiene anche il dispiacere che ci procura un lavoro impostoci, non scelto da noi stessi.

14. Ora sorge la domanda: qual è il mezzo giusto per stabilire il bilancio fra questo *dare* e questo *avere?* Eduard von Hartmann è d'opinione che tale mezzo sia la ragione ponderatrice.

Egli dice bensì *(Filosofia dell'incosciente*, 7ª ed., Vol. II, pag. 290): «Dolore e piacere *esistono* soltanto in quanto sono *sentiti*». Ne consegue che per il piacere non c'è altra misura che quella soggettiva del sentimento. Io devo *sentire* se la somma dei miei sentimenti di dispiacere, paragonata con quella dei miei sentimenti di piacere, determina in me un'eccedenza di gioia o di dolore. Senza badare a questo, Hartmann afferma: «Se pure il valore della vita di ogni essere può venir stimato solamente secondo la misura soggettiva sua propria, con ciò non è detto tuttavia che ogni essere sia in grado di calcolare l'*esatta* somma algebrica di tutte le affezioni della sua vita, o, con altre parole, che il suo *giudizio complessivo* sulla propria vita sia un giudizio giusto nei riguardi delle sue esperienze soggettive». Con questo si attribuisce dunque di nuovo al *giudizio razionale* la funzione di valutare i sentimenti*.

15. Chi segue più o meno esattamente l'indirizzo di pensatori come Eduard von Hartmann, può credere di dover eliminare, per giungere ad una esatta stima della vita, i fattori che falsano il nostro *giudizio* sul bilancio dei piaceri e dei dispiaceri. A questo può cercar di arrivare per due vie. *Con la prima*, egli dimostra che il nostro desiderio (impulso, volontà) esercita un'azione disturbatrice sulla nostra esatta stima del valore dei sentimenti. Mentre ci dovremmo dire, per esempio, che il godimento sessuale è una sorgente di male, noi siamo ingannati dalla circostanza che l'impulso sessuale, essendo forte in noi, ci seduce con la previsione di un piacere che poi non si verifica affatto nella pretesa intensità. Vogliamo godere; e perciò non ci confessiamo che sotto il godimento soffriamo. *Con la seconda via*, egli sottopone ad una critica i sentimenti e cerca di dimostrare che gli oggetti, a cui i nostri sentimenti si annodano, si rivelano come illusioni davanti alla conoscenza

* Chi vuol *calcolare* se sia maggiore la somma complessiva del piacere o quella del dolore, non bada al fatto che egli dispone un calcolo su un *quid* che non viene mai sperimentato. Il sentimento non tiene conti, e per la vera valutazione della vita quello che importa è la reale esperienza, non il risultato di un computo da sognatori.

razionale, e *che essi restano annientati nell'istante in cui la nostra sempre crescente intelligenza si accorge delle illusioni.*

16. Egli dunque può pensare le cose nel modo seguente. Un ambizioso che voglia conoscere se, fino all'istante in cui fa l'inchiesta, sia stato il piacere o il dispiacere ad avere prevalenza nella sua vita, deve eliminare dal suo giudizio due sorgenti di errore. Poiché è ambizioso, questo tratto fondamentale del suo carattere gli mostrerà le gioie per il riconoscimento delle sue opere attraverso una lente di ingrandimento, mentre le mortificazioni sofferte per il disprezzo altrui gli appariranno attraverso una lente di rimpicciolimento. Al tempo in cui fu disprezzato, egli sentì le mortificazioni, appunto perché è ambizioso, ma nel ricordo esse gli appaiono in una luce attenuata, mentre le gioie per il riconoscimento dei suoi meriti, alle quali è tanto accessibile, si imprimono molto più profondamente in lui. E veramente per l'uomo ambizioso è proprio un bene che sia così. Nel momento in cui egli esamina se stesso, l'illusione diminuisce infatti il suo dispiacere. Tuttavia il suo giudizio è falso. Le sofferenze, sulle quali per lui si stende ora un velo, furono da lui sentite in tutta la loro intensità, ed egli le riporta quindi nel libro mastro della sua vita con una valutazione falsa. Per giungere ad un giudizio giusto, l'ambizioso dovrebbe, nel momento in cui fa l'inchiesta, liberarsi della sua ambizione. Dovrebbe osservare la propria vita finora trascorsa, senza avere alcuna lente davanti ai suoi occhi spirituali. Altrimenti somiglierebbe ad un commerciante che nel chiudere i conti inscrivesse all'attivo il suo zelo negli affari.

17. Ma un tale pensatore può anche andare oltre. Egli può dire: l'ambizioso arriverà anche a rendersi ragione che i riconoscimenti ai quali dà la caccia sono cose senza valore. Egli deve giungere da sé, o essere da altri portato, a vedere che ad un uomo ragionevole non può importare nulla del riconoscimento da parte degli altri uomini, poiché «in tutte le cose che non sono questioni vitali di evoluzione, o che non sono già state definitivamente risolte dalla scienza», si può sempre

giurare «che le maggioranze hanno torto e le minoranze ragione». «A un giudizio di tal genere affida la felicità della sua vita chi fa dell'ambizione la stella che lo guida» (*Filosofia dell'incosciente,* vol. II, pag, 332). Se l'ambizioso riconosce tutto questo, deve qualificare per illusione quanto la sua ambizione gli ha presentato come realtà, e di conseguenza anche i sentimenti che si annodano alle rispettive illusioni della sua ambizione. Per questa ragione potrebbe allora esser detto che dal bilancio dei valori della vita bisogna cancellare anche tutto ciò che nei nostri sentimenti di piacere deriva da illusioni: quello che rimane rappresenterebbe la somma di piacere della vita libera da illusioni; e questa, di fronte alla somma del dispiacere, sarebbe tanto piccola che la vita non sarebbe godimento, e la non-esistenza sarebbe da preferirsi all'esistenza.

18. Ma mentre appare assolutamente evidente che nel bilancio del piacere l'illusione prodotta dall'intervento dell'impulso ambizioso produce un falso risultato, va tuttavia contestato quello che è detto circa il carattere illusorio degli oggetti del piacere. Un'eliminazione dal bilancio del piacere della vita di tutti i sentimenti piacevoli che si collegano a vere o a presunte illusioni, falserebbe addirittura il bilancio stesso. Infatti l'ambizioso ha realmente avuta gioia per il riconoscimento della folla, indipendentemente dal fatto che più tardi egli stesso o altri si accorga che quel riconoscimento è un'illusione. La sensazione piacevole goduta non ne rimane minimamente diminuita. L'eliminazione dal bilancio della vita di simili sentimenti «illusorii», non solo non rende più corretto il nostro giudizio sui sentimenti, ma cancella addirittura dal bilancio della vita sentimenti che sono realmente esistiti.

19. E perché si debbono eliminare questi sentimenti? Chi li ha ne prova piacere in quel momento, chi li ha superati, sente un piacere certamente spiritualizzato, ma non per questo meno notevole, in virtù dell'esperienza del loro superamento (non già per il senso di compiacimento: «che uomo sono io dunque!», ma per le fonti oggettive di piacere che risiedono nel

superamento). Se dal bilancio del piacere si cancellano dei sentimenti perché si annodano a cose che rivelano illusioni, si fa dipendere il valore della vita non dalla quantità del piacere, ma dalla qualità del piacere, e questa dal valore delle cose che causano il piacere. Ma se io debbo determinare il valore della vita soltanto dalla quantità di piacere o di dispiacere che essa mi procura, non mi è lecito presupporre altre cose per mezzo delle quali, a loro volta, io determini il valore o il non valore del piacere. Se dico: voglio confrontare la quantità del piacere con la quantità del dispiacere e vedere quale sia maggiore, debbo mettere in conto tutto il piacere e il dispiacere nella loro vera grandezza, senza considerare affatto se abbiano per base una illusione o no. Chi, ad un piacere che poggi sull'illusione, attribuisce un valore per la vita minore di un piacere che si possa giustificare davanti alla ragione, fa dipendere il valore della vita anche da altri fattori che non sono il piacere.

20. Chi valuta meno un piacere perché si connette ad un oggetto vano somiglia ad un commerciante il quale segni nei suoi conti l'importante introito di una fabbrica di giocattoli per un quarto soltanto della somma, perché nella fabbrica vengono prodotti oggetti per il divertimento dei bambini.

21. Quando si tratta semplicemente di mettere a confronto la quantità del piacere e quella del dispiacere, bisogna lasciare completamente fuori dal conto il carattere illusorio degli oggetti di certi sentimenti di piacere.

22. Quindi la via raccomandata da Hartmann, di un esame razionale delle quantità di piacere e dispiacere prodotte dalla vita, ci ha fino ad ora condotti al punto di sapere come dobbiamo impostare il conto, e che cosa dobbiamo segnare su di una e che cosa sull'altra pagina del libro mastro. Ma come dev'essere fatto il conto? È la ragione anche idonea a stabilire il bilancio?

23. Il commerciante ha commesso un errore nei suoi conti, se il guadagno *calcolato* non coincide con i profitti reali di cui

risulta che l'azienda ha goduto o deve ancora godere. Anche il filosofo avrà indubbiamente commesso un errore nel suo giudizio, se egli non è capace di dimostrare la presenza, nel sentimento, dell'escogitata eccedenza di piacere oppure di dispiacere.

24. Non voglio per ora controllare il calcolo di quei pessimisti che si basano sopra una valutazione del mondo secondo ragione; ma chi deve decidere in se stesso se continuare o meno l'azienda della vita, chiederà prima che gli si dimostri dove si trova l'eccedenza calcolata del dispiacere.

25. Qui siamo arrivati al punto in cui ragione *non* è in grado di determinare da sé sola l'eccedenza di piacere o dispiacere, ma nel quale essa è obbligata a mostrare questa eccedenza nella vita come percezione. Non nel solo concetto, bensì nella compenetrazione, per mezzo del pensare, di concetto e percezione (e il sentimento è percezione), è dato all'uomo di raggiungere la realtà (v. pag. 74 e seguenti). Anche il commerciante non abbandonerà gli affari che quando le perdite calcolate dal suo contabile siano confermate dai fatti. Se questo non si verifica farà rifare i conti dal suo contabile. Esattamente allo stesso modo si condurrà l'uomo che sta nella víta. Se il filosofo gli vuole dimostrare che il dispiacere è di gran lunga superiore al piacere, ed egli stesso tuttavia non lo sente, quell'uomo dirà: nell'almanaccare che hai fatto ti sei sbagliato; ristudiati la questione. Ma se in un negozio, in un determinato momento, vi sono realmente perdite tali che il credito non sia più sufficiente a soddisfare i creditori, si avrà il fallimento anche se il negoziante evita di far chiarezza sul vero stato dei suoi affari con la tenuta dei libri. Similmente se, in un determinato momento, la quantità di dispiacere diventa per un uomo così grande che nessuna speranza (credito) di piacere avvenire possa fargli superare il dolore, si avrà il fallimento dell'azienda della vita.

26. Eppure, il numero dei suicidi è relativamente piccolo in confronto al numera di coloro che continuano coraggiosa-

mente a vivere: Pochissimi chiudono l'azienda della vita a cagione del dolore che essa arreca: Che cosa ne consegue? O che non è giusto dire che la quantità del dispiacere è maggiore di quella del piacere, o che noi non facciamo affatto dipendere il nostro continuare a vivere dalla quantità di piacere o di dispiacere che proviamo.

27. In modo del tutto particolare il pessimismo di Eduard von Hartmann. Giunge dichiarare la vita priva di valore perché in essa prevale il dolore, e ad affermare tuttavia la necessità di viverla. Questa necessità consiste nel fatto che lo scopo del mondo già indicato (v. pag.175 e seguenti) può essere raggiunto soltanto col lavoro indefesso e disinteressato dell'uomo. Ma finché gli uomini obbediscono ancora ai loro sentimenti egoistici, non sono idonei a tale lavoro disinteressato. Soltanto quando con l'esperienza e con la ragione si siano convinti che i godimenti della vita agognati dall'egoismo non possono essere conseguiti, essi si dedicano al loro vero compito. In questo modo la convinzione pessimistica deve essere la fonte del disinteresse. Una educazione sulla base del pessimismo deve sgominare l'egoismo col mettergli davanti agli occhi la sua inanità.

28. Secondo questa opinione, dunque, l'aspirazione al piacere è originariamente radicata nella natura umana. E soltanto riconoscendo l'impossibilità dell'esaudimento, questa aspirazione abdica in favore di compiti più elevati dell'umanità.

29. Della teoria morale che, dal riconoscimento del pessimismo, attende la dedizione a fini non egoistici, non si può dire che essa arrivi a superare l'egoismo nel vero senso della parola. Soltanto quando l'uomo abbia riconosciuto che l'aspirazione egoistica al piacere può condurre ad alcuna soddisfazione, gli ideali morali possono divenire abbastanza forti per impadronirsi della volontà. L'uomo, il cui egoismo desidera l'uva del piacere, la trova acerba perché non la può cogliere: si allontana allora da essa e si dedica ad una vita disinteressata. Dunque gli ideali morali, secondo il parere dei pessimisti, non

sono abbastanza forti per superare l'egoismo, ma stabiliscono il loro dominio sul territorio che il riconoscimento dell'inanità dell'egoismo ha preventivamente reso libero.

30. Se gli uomini, secondo la disposizione della loro natura, aspirano al piacere ma sono nell'impossibilità di conseguirlo, allora l'unica mèta ragionevole sarebbe l'annientamento dell'esistenza e la liberazione per mezzo della non-esistenza. E se si è del parere che il vero portatore del dolore del mondo è Dio, gli uomini dovrebbero prefiggersi il compito di determinare la liberazione di Dio. Dal suicidio del singolo il raggiungimento di questa mèta non viene facilitato, ma anzi pregiudicato. Ragionevolmente, Dio può aver creato gli uomini soltanto perché, mediante le loro azioni, determinino la sua liberazione. Altrimenti la creazione sarebbe priva di scopo. E tale dottrina pensa a mete extraumane. Ognuno deve fare il suo determinato lavoro nell'opera generale di liberazione. Se si sottrae ad esso col suicidio, il lavoro a lui assegnato dev'essere fatto da un altro. Un altro deve sopportare il tormento dell'esistenza in sua vece. E siccome in ogni essere risiede Dio, come vero portatore del dolore, così il suicida non ha minimamente diminuito la quantità del dolore divino, ma ha piuttosto imposto a Dio la nuova difficoltà di creargli un sostituto.

31. Tutto questo ha come presupposto il fatto che il piacere sia la misura del valore della vita. La vita si manifesta attraverso una somma di istinti (bisogni). Se il valore della vita dipendesse dal maggior piacere o dispiacere che reca, si dovrebbe qualificare come privo di valore un istinto che rechi a chi lo prova un'eccedenza di dispiacere. Esaminiamo ora istinto e piacere, per vedere se il primo possa essere misurato per mezzo del secondo. Per non destare il sospetto di volere far cominciare la vita con la sfera dell'«aristocrazia dello spirito», cominciamo con un bisogno «prettamente animale»: la fame.

32. La fame sorge quando i nostri organi non possono più funzionare secondo la loro natura senza l'apporto di nuove

sostanze. La prima aspirazione di chi ha fame è quella di saziarsi. Appena sia avvenuta la somministrazione dell'alimento, in misura da far cessare la fame, tutto ciò cui aspira l'istinto della nutrizione è raggiunto. Il godimento che si collega con la sazietà consiste anzitutto nell'eliminazione del dolore che la farne procura. Ma al semplice istinto di nutrizione si aggiunge un altro bisogno. L'uomo, prendendo il cibo, non vuole soltanto rimettere in ordine le disturbate funzioni dei suoi organi, e con ciò superare il dolore della fame; egli cerca di ottenere questo risultato con l'accompagnamento di gradevoli sensazioni di sapore. Pertanto, quando ha fame, e sa che fra mezz'ora lo attende un pasto gustoso egli può anche evitare di guastarsi il piacere di un cibo migliore prendendone uno di minor valore che potrebbe soddisfare subito la sua fame. Egli ha bisogno della fame per ricavare il pieno godimento dal suo pasto. Così la fame diventa per lui anche una sorgente di piacere. Se dunque tutta la fame esistente nel mondo potesse essere saziata, si otterrebbe la quantità totale di godimento che deve essere attribuita all'esistenza del bisogno di nutrizione; ma ad essa bisognerebbe aggiungere ancora il particolare godimento che i golosi ottengono coltivando i nervi del gusto oltre l'ordinario.

33. Questa quantità di piacere raggiungerebbe il valore massimo se non rimanesse insoddisfatto alcuno dei bisogni connessi con questo genere di godimento e se, unitamente al godimento, non si dovesse mettere in conto anche una certa quantità di dispiacere.

34. La moderna scienza naturale è del parere che la natura produca più vita di quella che possa mantenere, cioè che produca anche più fame di quella che sia in grado di saziare. L'eccedenza di vita prodotta deve perire fra i dolori nella lotta per l'esistenza. Ammettiamo che i bisogni della vita, in ogni momento del divenire del mondo, siano maggiori dei rispettivi mezzi di soddisfazione disponibili, e che il godimento della vita sia pregiudicato dal tal fatto. Ma il singolo realmente esistente godimento della vita non rimane per ciò per nulla

diminuito. Dove avviene la soddisfazione del desiderio esiste la corrispondente quantità di godimento, anche se vi sia nell'essere stesso che nutre il desiderio, o in altri esseri a lui vicini, un buon numero di istinti insoddisfatti. Ciò che però rimane diminuito è il *valore* del godimento della vita. Quando un essere vivente ottiene la soddisfazione di una parte soltanto dei suoi bisogni, ha sempre il godimento corrispondente; ma questo godimento ha un valore tanto minore, quanto più esso è piccolo in confronto alla globale richiesta della vita nel campo dei desideri in questione. Ci si può immaginare questo valore come rappresentato da una frazione, il cui numeratore sia il godimento realmente presente e il denominatore la somma totale dei bisogni. La frazione ha il valore *uno* quando numeratore e denominatore sono uguali, cioè quando tutti i bisogni vengono soddisfatti. Diventa maggiore di *uno*, quando un essere vivente prova più piacere di quel che richiedano i suoi desideri; ed é minore di *uno* quando la quantità del piacere risulta inferiore rispetto alla somma totale dei desideri. La frazione però non può mai diventare *zero*, finché il numeratore abbia un sia pur minimo valore. Se, prima della sua morte, un uomo facesse la chiusura dei conti e pensasse ripartita su tutta la vita la quantità di godimento dovuta ad un dato istinto (per esempio la fame) con tutte le esigenze relative a tale istinto, il piacere provato risulterebbe forse di scarso valore; ma del tutto privo di valore non potrebbe mai diventare. Restando uguale la quantità di piacere, il valore del piacere della vita diminuisce con l'aumentare dei bisogni di un essere vivente. Lo stesso vale per la totalità della vita, nella natura. Quanto maggiore è il numero degli esseri viventi in confronto al numero di quelli che possono trovare il pieno soddisfacimento dei loro istinti, tanto minore è il valore medio del piacere della vita. Le cambiali sul godimento della vita, che vengono emesse dai nostri istinti, valgono tanto di meno quanto minore è la speranza di poterne incassare l'intero importo. Se io per tre giorni ho abbastanza da mangiare, e poi

per altri tre giorni devo patire la fame, il godimento dei tre giorni di pasto non diventa per questo minore; ma in tal caso devo immaginarlo ripartito su sei giorni, e da ciò il suo *valore* per il mio bisogno di nutrizione si riduce a metà. Lo stesso si verifica per la quantità del piacere in relazione al *grado* del mio bisogno. Se ho fame per due panini e ne posso avere uno solo, il godimento tratto da quest'uno ha soltanto metà del valore che avrebbe, se dopo il pasto io fossi sazio. Questo è il modo in cui viene determinato il *valore* di un piacere nella vita; esso viene misurato sui bisogni della vita. I nostri desideri sono la misura, il piacere è ciò che viene misurato. Il godimento della sazietà ha un valore soltanto per il fatto che esiste la fame; e ottiene un valore di determinata grandezza dal rapporto in cui si trova con la grandezza della fame.

35. Le esigenze insoddisfatte della nostra vita gettano la loro ombra anche sui desideri esauditi e pregiudicano il *valore* delle ore piacevoli. Ma si può parlare anche del *valore presente* di un sentimento di piacere. Questo valore è tanto minore, quanto minore è il piacere in rapporto con la durata e con l'intensità del nostro desiderio.

36. Per noi ha pieno valore una quantità di piacere che, per durata e per grado, corrisponde esattamente al nostro desiderio. Una quantità di piacere più piccola del nostro desiderio diminuisce il valore del piacere; una più grande produce un'eccedenza non richiesta che viene sentita come piacere solamente fino a quando, durante il godimento, abbiamo la possibilità di accrescere il desiderio. Se non siamo in grado di far andare di pari passo l'accrescimento della nostra richiesta con l'aumento del piacere; questo si trasforma in dispiacere. L'oggetto, che altrimenti ci darebbe soddisfazione, ci sopraffà senza che lo vogliamo, e noi ne soffriamo. Ciò è una prova del fatto che il piacere ha per noi valore soltanto fino a che lo possiamo commisurare al nostro desiderio. Un eccesso di sentimento piacevole si risolve in dolore. Possiamo osservarlo specialmente in quegli uomini nei quali sia esigua la domanda per un certo

genere di piacere. Alle persone in cui l'istinto della nutrizione sia attutito, il mangiare dà facilmente disgusto. Da ciò risulta ancora come il desiderio sia il misuratore del piacere.

37. Ora il pessimismo può dire che l'istinto insoddisfatto di nutrizione non soltanto provoca il dispiacere del mancato godimento, ma porta nel mondo dolori positivi, tormento e miseria. Esso può, per questo, appellarsi all'indicibile miseria degli uomini provati dalle preoccupazioni per il nutrimento, a tutti i dispiaceri che indirettamente sorgono per questi uomini dalla mancanza di cibo. E se si vuole estendere la sua affermazione anche alla natura extraumana, esso può additare i tormenti degli animali che in certe stagioni muoiono di fame per mancanza di cibo. Circa questi mali, il pessimista afferma che essi superano di gran lunga la quantità di godimento portata nel mondo dall'istinto di nutrizione.

38. È senz'altro fuor di dubbio che sia possibile confrontare tra loro *piacere* e *dispiacere,* e determinare l'eccedenza dell'uno o dell'altro, così come si fa per i *profitti* e le *perdite.* Quando però il pessimismo crede di poter concludere, per il fatto che dal lato del dispiacere risulta un'eccedenza, che la vita non ha valore, esso cade in errore, in quanto fa un calcolo che nella vita reale non viene mai eseguito.

39. Il nostro desiderio si rivolge in ogni singolo caso ad un determinato oggetto. Il valore del piacere della soddisfazione, come abbiamo veduto, sarà tanto maggiore, quanto più grande è la quantità del piacere in confronto alla grandezza del nostro desiderio*. Ma dalla grandezza del nostro desiderio dipende pure la quantità di dispiacere che siamo disposti a sopportare per conseguire il piacere. Noi non confrontiamo la quantità del dispiacere con quella del piacere, ma con la grandezza del nostro desiderio. Chi prova grande gioia nel mangiare, saprà, in vista di un godimento in tempi migliori, superare un periodo di fame più facilmente di un altro cui manchi questa gioia

* Qui facciamo astrazione dal caso nel quale, per eccessivo accrescimento del piacere, questo si trasforma in dispiacere.

nella soddisfazione dell'istinto di nutrizione. La donna che vuole avere un bambino non confronta il piacere che le viene dal possesso di esso con le quantità di dispiacere dovute a gravidanza, parto, allattamento, e così via, ma col suo desiderio di avere il bambino.

40. Noi non aspiriamo mai ad un piacere astratto di una determinata grandezza, ma alla soddisfazione concreta in un modo ben specificato. Se aspiriamo ad un piacere che deve venire appagato mediante un determinato oggetto o una determinata sensazione, non possiamo sentirci soddisfatti se ci viene dato un altro oggetto o fornita un'altra sensazione che ci procuri altrettanta quantità di piacere. Chi aspira a mangiare non può sostituire il piacere del mangiare con un altro piacere ugualmente grande, ma dovuto ad una passeggiata. Solamente nel caso che aspirasse genericamente ad una determinata quantità di piacere, il nostro desiderio dovrebbe subito sparire se il piacere non potesse essere raggiunto senza una quantità maggiore di dispiacere. Ma poiché si aspira sempre ad una soddisfazione di un genere determinato, così il piacere della soddisfazione si prova anche quando si debba insieme sopportare una quantità anche maggiore di dispiacere. Per il fatto che gli istinti degli esseri viventi si muovono in una determinata direzione e mirano ad una mèta concreta, viene meno la possibilità di mettere in conto come fattore di compensazione la quantità di dispiacere che si incontra sulla via verso quella mèta. Purché il desiderio sia abbastanza forte da persistere ancora a un grado qualsiasi dopo aver superato il dispiacere – per quanto grande questo sia in valore assoluto – rimane la possibilità di apprezzare nella sua piena misura il piacere della soddisfazione. Il desiderio non pone dunque il dispiacere direttamente in rapporto col piacere raggiunto, ma indirettamente, in quanto pone la sua propria grandezza in relazione (proporzionale) col dispiacere. La questione dunque non è già se sia maggiore il piacere da raggiungere o il dispiacere da superare, ma se sia maggiore il desiderio di una determinata mèta

o l'ostacolo del dispiacere che si incontra. Se questo ostacolo è maggiore del desiderio, quest'ultimo cede all'inevitabile, resta paralizzato e non spinge più oltre. Ma per il fatto che si chiede il soddisfacimento del desiderio in un determinato modo, il piacere che è connesso a tale soddisfacimento acquista un'importanza che permette, dopo raggiunta la soddisfazione, di mettere in conto la necessaria quantità di dispiacere solamente nella misura di cui ha diminuito il nostro desiderio. Se sono un appassionato amico dei panorami, non calcolo mai quanto piacere mi dia la vista che si gode dalla vetta di una montagna in confronto diretto col dispiacere della fatica sopportata nella salita e nella discesa; ma rifletto se, dopo aver superato le difficoltà, il mio desiderio della veduta sarà ancora abbastanza acuto. Soltanto mediatamente, attraverso la grandezza del desiderio, piacere e dispiacere possono essere commisurati. Non si tratta dunque di vedere se vi sia in prevalenza piacere o dispiacere, bensì se la volontà di conseguire il piacere sia forte abbastanza da superare il dispiacere,

41. Una prova della giustezza di quest'affermazione sta nel fatto che il valore del piacere è più altamente apprezzato quando il piacere stesso sia acquisito a prezzo di molto dispiacere, che non quando ci cada in grembo come un dono del cielo. Quando pene e tormenti hanno attenuato il nostro desiderio, ma la mèta viene poi ugualmente raggiunta, il piacere è di tanto maggiore *in rapporto* alla quantità residua di desiderio. Ora è proprio questo rapporto, come ho mostrato più sopra. (v. pag. 187 e seguenti), che rappresenta il *valore* del piacere. Un'altra prova è data dal fatto che gli esseri viventi (compreso l'uomo) svolgono i loro impulsi fino a che siano in grado di sopportare i dolori e i tormenti che vi si oppongono. E la lotta per l'esistenza è soltanto la conseguenza di questo fatto. La vita tende a svolgersi, e di essa abbandona la lotta soltanto quella parte i cui desideri rimangono soffocati dalla forza delle difficoltà che si ergono contro. Ogni essere vivente cerca nutrimento fino a quando la mancanza di nutrimento non di-

strugga la sua vita. Ed anche l'uomo si uccide soltanto quando (a ragione o a torto) crede di non poter raggiungere gli scopi della vita per lui degni di lotta. Ma finché crede ancora alla possibilità di conseguire ciò che secondo lui è degno di lotta, egli combatterà contro tutti i tormenti e i dolori. La filosofia dovrebbe anzitutto dare all'uomo l'idea che il volere ha un senso solamente quando il piacere sia maggiore del dispiacere: secondo la sua natura, l'uomo vuole raggiungere gli oggetti del suo desiderio se egli può sopportare il dispiacere che per ciò diventa necessario, per grande esso sia. Ma una tale filosofia sarebbe errata, perché fa dipendere il volere umano da una circostanza (eccedenza del piacere sul dispiacere) che originariamente è estranea all'uomo. L'originaria misura della volontà è il desiderio, e questo si impone finche può. Il calcolo che la *vita*, e non già una filosofia razionale, eseguisce ogni volta che dispiacere o piacere entrano in giuoco per l'appagamento di un desiderio, si può paragonare a quanto segue. Se nell'acquistare una determinata quantità di mele, sono costretto a prendermi due parti di mele cattive per una di buone, perché il venditore vuole fare piazza pulita, non esiterò un istante a prendere anche le mele cattive se la quantità minore di mele buone possa avere per me un valore tale che mi sia vantaggioso di aggiungere al prezzo di acquisto anche le spese occorrenti per l'eliminazione di quelle cattive. Questo esempio chiarisce il rapporto fra le quantità di piacere e dispiacere procurate da un impulso. Io non determino il valore delle mele buone sottraendo il loro importo da quello delle cattive, ma considerando se le prime, malgrado la presenza delle seconde, conservino ancora un valore.

42. E come nel gustare le mele buone non tengo conto di quelle cattive, così mi godo la soddisfazione di un desiderio dopo aver scrollato via le relative e inevitabili pene.

43. Se anche il pessimismo avesse ragione nell'affermare che nel mondo c'è più dispiacere che piacere, tale fatto non influirebbe sulla volontà, poiché gli esseri viventi aspirano tuttavia

al residuo di piacere. La dimostrazione empirica che il dolore prevale sulla gioia sarebbe invero idonea, quando vi riuscisse, a rivelare l'inanità di quella tendenza filosofica che vede il valore della vita nell'eccedenza del piacere (eudemonismo), ma non mai a stabilire che la volontà è irragionevole: giacché la volontà non si basa sull'eccedenza del piacere, ma su quella qualsiasi quantità di piacere che ancora rimane dopo la detrazione del dispiacere. Questo residuo appare pur sempre una mèta degna di essere perseguita.

44. Si è tentato di confutare il pessimismo sostenendo che è impossibile calcolare l'eccedenza di piacere o di dispiacere nel mondo. La possibilità di qualsiasi calcolo dipende dal fatto che le cose che debbono entrare in conto possano essere confrontate reciprocamente con la loro grandezza. Ora, ogni dispiacere e ogni piacere hanno una determinata grandezza (intensità e durata). Ed è possibile confrontare fra loro, almeno approssimativamente, anche la grandezza di sensazioni di piacere di genere diverso. Noi sappiamo bene se ci dà maggior piacere un buon sigaro o un buon motto di spirito. Nulla si può dunque obiettare alla possibilità di confrontare fra loro, riguardo alla loro grandezza, specie diverse di piaceri e dispiaceri. E l'indagatore che si prefigge il compito di determinare l'eccedenza di piacere o di dispiacere nel mondo, parte da premesse assolutamente giustificate. Si può affermare l'erroneità dei risultati pessimistici; ma non si può porre in dubbio la possibilità di una valutazione scientifica delle quantità di piacere e di dispiacere, e quindi di una determinazione del bilancio del piacere. Però non si è nel giusto quando si sostiene che dal risultato di questo conto derivi qualcosa per il volere umano. I casi nei quali facciamo davvero dipendere il valore della nostra attività dall'eccedenza di piacere o di dispiacere, sono quelli in cui gli oggetti sui quali si esplica la nostra azione ci sono indifferenti. Quando, dopo il lavoro, voglio procurarmi un divertimento, o con un giuoco o con una conversazione leggera, e mi è completamente indifferente che cosa fare

pur di raggiungere lo scopo, mi chiederò che cosa mi rechi la massima eccedenza di piacere: e tralascerò senz'altro l'azione, se la bilancia pende dalla parte del dispiacere. Così, nello scegliere un giocattolo per un bambino, noi riflettiamo quale potrà procurargli la gioia più grande. In tutti gli altri casi, però, non ci determiniamo esclusivamente secondo il bilancio del piacere.

45. Se dunque i seguaci dell'etica pessimistica, con la dimostrazione dell'esistenza di maggior quantità di dispiacere che non di piacere, credono di preparare all'uomo il terreno per dedicarsi disinteressatamente alle opere della civiltà, non pensano che la volontà umana, per sua natura, non si lascia influenzare da tale conoscenza. Lo sforzo degli uomini si regola sulla misura della soddisfazione che rimane possibile dopo il superamento di tutte le difficoltà. La speranza di questa soddisfazione è la base dell'attività umana. Il lavoro di ogni singolo, e tutto il lavoro della civiltà, scaturiscono da questa speranza. L'etica pessimistica crede di dover presentare all'uomo il raggiungimento della felicità come impossibile, affinché egli si dedichi ai suoi veri compiti morali. Ma questi compiti morali non sono altro che gli istinti naturali e spirituali concreti; e alla loro soddisfazione egli aspira, nonostante il dispiacere che incontra per via. La caccia alla felicità, che il pessimismo vuole estirpare, non esiste dunque affatto. Ma l'uomo adempie i compiti che deve adempiere perché, per la sua stessa essenza, quando abbia veramente riconosciuta l'essenza di essi, egli *vuole* adempierli. L'etica pessimistica ritiene che solamente quando abbia rinunciato ad aspirare al piacere l'uomo possa dedicarsi a quello che egli riconosce come còmpito della sua vita. Ma nessuna etica potrà mai ideare altri còmpiti della vita all'infuori della realizzazione delle soddisfazioni richieste dai desideri dell'uomo, e dell'esaudimento dei suoi ideali morali. Nessuna etica può togliergli il piacere che egli risente per il raggiungimento di quello che egli desidera. Se il pessimista dice: «Non aspirare al piacere, perché non lo puoi mai

raggiungere; aspira a ciò che tu riconosci per tuo còmpito», si può rispondere: «Quest'ultima aspirazione è spontanea nell'uomo, ed è invenzione di una filosofia che procede per vie sbagliate il credere che l'uomo aspiri soltanto alla felicità. Egli aspira alla soddisfazione di ciò che la sua natura desidera, ed ha di mira gli oggetti concreti di questa sua aspirazione, non una «felicità» astratta; e l'esaudimento è per lui piacere». Quando l'etica pessimistica chiede che non si aspiri al piacere, ma al raggiungimento di ciò che si riconosce come còmpito della propria vita, essa coglie proprio quello che l'uomo, per sua natura, *vuole.* Non occorre che l'uomo, per essere morale, sia prima sconvolto dalla filosofia e rinneghi la sua natura. La moralità consiste nell'aspirare ad uno scopo riconosciuto giusto; il perseguirlo è insito nell'essere dell'uomo finché un dispiacere concomitante non paralizzi il desiderio. E questa è l'essenza di ogni vero volere. L'etica non poggia sull'annientamento di ogni aspirazione al piacere, affinché anemiche idee astratte possano stabilire la loro signoria là dove più non si opponga loro nessuna forte bramosia di godimento, ma poggia sulla *forte volontà,* portata da intuizioni ideali, che raggiunge la mèta anche quando la via è spinosa.

46. Gli ideali morali scaturiscono dalla fantasia morale dell'uomo. La loro realizzazione dipende dal fatto che l'uomo li desideri abbastanza fortemente da superare dolori e tormenti per raggiungerli. Essi sono le *sue* intuizioni, le molle che il suo spirito tende; egli li *vuole*, perché la loro realizzazione è il suo più alto piacere. Egli non ha bisogno di farsi proibire dall'etica di aspirare al piacere, per farsi poi comandare a che cosa *debba* aspirare. Egli aspirerà a ideali morali, quando la sua fantasia morale sarà abbastanza attiva da suscitare in lui delle intuizioni che conferiscano alla sua volontà la forza di superare le resistenze che gli vengono opposte dal suo organismo, e delle quali fa parte anche un certo necessario dispiacere.

47. Chi aspira a ideali di altezza sublime, lo fa perché essi

sono il contenuto della sua essenza, e la loro realizzazione sarà per lui un godimento in confronto al quale è una piccolezza il piacere che gli animi meschini traggono dalla soddisfazione degli istinti comuni. Gli idealisti *si beano* spiritualmente quando i loro ideali si trasformano in realtà.

48. Chi vuole estirpare il piacere dell'appagamento del desiderio umano, deve prima fare dell'uomo uno schiavo, che agisce non perché vuole, ma soltanto perché deve. Infatti il conseguimento di quello che si vuole dà piacere. Ciò che si chiama il *bene* non è quello che l'uomo deve, ma quello che egli *vuole* allorché esplica la vera e piena natura umana. Chi non riconosce questo deve prima espellere dall'uomo ciò che l'uomo vuole, per fargli poi prescrivere *da fuori* quello che deve essere il contenuto della sua volontà.

49. All'esaudimento di un desiderio l'uomo attribuisce valore, perché il desiderio scaturisce dal suo proprio essere. Ciò che viene conseguito ha il suo valore perché è stato voluto. Se allo scopo, in quanto tale, della volontà umana si nega il suo valore, bisogna trarre gli scopi aventi valore da qualcosa che l'uomo non vuole.

50. L'etica che si edifica sul pessimismo scaturisce dal non tener in conto la fantasia morale. Soltanto chi non ritiene lo spirito umano individuale capace di darsi da sé il contenuto della propria aspirazione, può cercare la somma del volere nella bramosia del piacere. L'uomo privo di fantasia non produce idee morali; esse debbono venirgli date. La natura fisica provvede a farlo aspirare alla soddisfazione dei suoi desideri inferiori. Ma all'esplicazione dell'*intero* uomo sono pertinenti anche i desideri derivanti dallo spirito. Soltanto quando si sia d'opinione che, di questi ultimi, l'uomo non ne abbia affatto, si può credere che egli debba riceverli dal di fuori. Allora si è anche autorizzati a dire che egli è obbligato a fare qualcosa che non vuole. Ogni etica che esiga dall'uomo di reprimere la propria volontà per adempiere compiti che egli non voglia non considera l'uomo *completo*, ma un uomo cui manca la

capacità di desideri spirituali. Per l'uomo armonicamente evoluto, le cosiddette idee del bene non sono *fuori,* ma *dentro* la sfera del suo essere. Non nell'estirpazione di una unilaterale volontà propria sta l'attività morale, ma nello sviluppo *pieno* della natura umana. Chi ritiene gli ideali morali raggiungibili soltanto se l'uomo uccide la sua volontà individuale, non sa che questi ideali sono voluti dall'uomo proprio altrettanto quanto la soddisfazione dei cosiddetti istinti animali.

51. Non si può negare che le vedute qui esposte e caratterizzate possano facilmente venir fraintese. Uomini immaturi senza fantasia morale prendono volentieri gli istinti della loro natura incompletamente sviluppata per l'intero contenuto dell'umanità, e respingono tutte le idee morali non prodotte da loro, per poter «vivere la vita» indisturbati. È evidente che ciò che è giusto per l'uomo completo non possa valere per una natura umana semisviluppata. Quello che vale per l'uomo maturo, non lo si può pretendere da chi debba ancora essere portato, mediante l'educazione, al punto in cui la sua natura morale si liberi, rompendolo, dal guscio delle passioni inferiori. Qui però non si voleva considerare quello che deve essere impresso nell'uomo non sviluppato, ma ciò che è insito nella natura dell'uomo giunto a maturità. Si voleva infatti indicare la possibilità della libertà; e questa non compare nelle azioni fatte per necessità fisica o psichica, ma in quelle che vengono portate da intuizioni spirituali.

52. Ogni uomo giunto a maturità dà a se stesso il proprio valore. Non aspira al piacere che gli venga offerto come una grazia dalla natura o dal creatore; e neppure compie il dovere astratto che riconosce come tale dopo aver superato l'aspirazione al piacere. Egli agisce come vuole, cioè secondo la misura delle sue intuizioni etiche; e prova come vero godimento della sua vita il raggiungimento di ciò che vuole. Egli determina il valore della vita dal rapporto fra quello che ha conseguito e quello a cui ha aspirato. L'etica che pone il solo dovere al posto del volere, il solo obbligo al posto dell'incli-

nazione, è coerente nel determinare il valore dell'uomo dal rapporto fra ciò che il dovere esige e ciò che egli compie; essa misura l'uomo con un metro che è al di fuori dell'essere dell'uomo stesso.

53. L'ordine di idee qui esposto rivolge l'uomo verso se medesimo. Riconosce come vero valore della vita soltanto quello che il singolo considera tale secondo la misura della propria volontà. Ignora tanto un valore della vita che non sia riconosciuto dall'individuo, quanto uno scopo della vita che non scaturisca da lui. Vede nell'individuo vivente, considerato da tutti i punti di vista, il signore di se stesso e il giudice del proprio valore.

AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

54. Si può fraintendere ciò che in questo capitolo è esposto, se ci si irrigidisce nell'apparente obiezione che la volontà dell'uomo come tale sia proprio l'irragionevole, e che, dimostrandogli questa irragionevolezza, egli riconoscerà che la mèta dell'aspirazione etica deve consistere nella liberazione finale dalla volontà. Da parte competente infatti mi è stata mossa questa apparente obiezione, col dirmi che è appunto funzione del filosofo il riparare a ciò che la spensieratezza degli animali e della maggior parte degli uomini omette di fare, e cioè il redigere un vero bilancio della vita. Ma chi fa questa obiezione non vede appunto l'elemento più importante: se la libertà deve realizzarsi, bisogna che nella natura umana la volontà sia sorretta dal pensiero intuitivo; nello stesso tempo risulta che una volizione può venire determinata anche da altro che non sia l'intuizione, e *soltanto* dal libero attuarsi, fluente dall'entità umana, dell'intuizione risulta la moralità e il suo valore. L'individualismo etico è idoneo a rappresentare la moralità in

tutta la sua dignità, poiché esso non reputa veramente morale ciò che produce in maniera esteriore un accordo fra una volizione e una norma, bensì ciò che scaturisce dall'uomo stesso, quando questi sviluppa in sé la volontà morale come un organo del suo pieno essere, così che il fare ciò che è immorale gli appaia come una deformazione, una mutilazione del proprio essere.

XIV

INDIVIDUALITÀ E SPECIE

1. All’opinione che l’uomo sia idoneo a diventare un’individualità completamente chiusa in sé e libera, si oppongono apparentemente due fatti, cioè che egli nasce come un membro entro un tutto naturale (razza, stirpe, popolo, famiglia, sesso maschile e femminile), e che egli agisce entro un tutto (Stato, Chiesa, e cosi via). Egli porta le caratteristiche generali della comunità alla quale appartiene, e dà alla sua attività un contenuto che è determinato dal posto che egli occupa nell’ambito di una collettività.

2. Con tutto questo è ancora possibile una individualità? Si può considerare l’uomo stesso come un tutto a sé, se egli nasce da un insieme e si inserisce in un insieme?

3. II membro di un insieme viene determinato nelle sue qualità e funzioni dall’insieme stesso. Una stirpe è un insieme, e gli uomini che ad essa appartengono portano in sé le peculiarità che sono proprie della natura della stirpe. È il carattere della stirpe che condiziona il modo in cui ogni singolo membro è fatto ed opera; per questo la fisionomia e gli atti dei singoli ricevono una certa impronta comune. Se ci chiediamo la ragione per cui questa o quell’altra particolarità di un uomo si presenta in un modo o in un altro, veniamo rimandati dall’essere singolo alla specie. Questa ci spiega perché nell’individuo appare qualcosa nella forma da noi osservata.

4. Da questa conformità alla specie l’uomo, però, si libera. Infatti tale conformità dell’uomo alla specie, se viene da lui

giustamente sperimentata, non ha nulla di restrittivo per la sua libertà, e neppure deve diventarlo per effetto di disposizioni artificiose. Egli sviluppa qualità e funzioni proprie, la ragione determinante delle quali noi possiamo cercare unicamente in lui stesso. Quello che ha di conforme alla specie non gli serve che come mezzo per esplicare la sua particolare entità. Egli adopera come fondamento le peculiarità che la natura gli ha date, e ad esse dà la forma corrispondente al suo proprio essere. Noi cerchiamo invano nelle leggi della specie la ragione dell'espressione di questo essere. Abbiamo a che fare con un individuo che non può essere spiegato che da se stesso. Se un uomo è riuscito a liberarsi dalla conformità alla specie, e malgrado ciò noi ci ostiniamo a voler spiegare tutto quello che è in lui col carattere della specie, è segno che non abbiamo alcun organo per comprendere ciò che è individuale.

5. È impossibile comprendere del tutto un uomo, se si pone il concetto della specie a base del nostro giudizio. La maggiore ostinazione nel giudicare secondo la specie si riscontra là dove si tratta del sesso; quasi sempre l'uomo vede nella donna, e la donna nell'uomo, troppo del carattere generale dell'altro sesso, e troppo poco di quello individuale. Nella vita pratica questo nuoce meno agli uomini che alle donne. La posizione sociale della donna è per lo più poco dignitosa, perché, in molti punti in cui dovrebbe esserlo, essa non è determinata dalle peculiarità individuali della singola donna, ma dalle rappresentazioni generali correnti circa i cómpiti naturali e i bisogni della donna. L'attività dell'uomo nella vita si regola secondo le sue individuali attitudini e inclinazioni; quella della donna si vuole invece condizionata esclusivamente dalla circostanza che appunto essa è donna. La donna deve essere schiava del principio della specie, dei caratteri generici della femminilità. Fino a quando gli uomini discuteranno se la donna «per la sua costituzione naturale» sia atta a questa o a quella professione, la cosiddetta questione del femminismo non potrà

uscire dal suo stadio più elementare. Si lasci giudicare alla donna stessa quello che, secondo la sua natura, essa può volere. Se è vero che le donne sono unicamente adatte al compito che oggi viene loro assegnato, difficilmente potranno assumerne un altro per forza propria; ma devono poter decidere da sé che cosa sia conforme alla loro natura. A chi nutra il timore che il considerare le donne, non come esemplari della specie umana, ma come individui, possa scuotere la nostra struttura sociale, si può opporre che una struttura sociale, entro la quale una metà dell'umanità conduce un'esistenza indegna di esseri umani, ha proprio grande bisogno di essere migliorata*.

6. Chi giudica gli uomini secondo i caratteri della specie, arriva proprio sino al confine oltre il quale cominciano ad essere individui la cui attività si basa sulla libera autodeterminazione. Ciò che sta al di qua di questo confine può naturalmente essere oggetto di investigazione scientifica. Le particolarità di razza, stirpe, popolo e sesso costituiscono il contenuto di scienze speciali. Ma nel quadro generale che risulta da tali investigazioni scientifiche, non potrebbero entrare altro che uomini i quali volessero vivere unicamente come esemplari della specie. Tutte queste scienze non possono però spingersi fino al contenuto particolare del singolo individuo. Là dove comincia la sfera della libertà (di pensare e di agire), cessa la possibilità di determinare l'individuo secondo le leggi della specie. Nessuno può stabilire una volta per sempre e lasciare bell'e pronto all'umanità il contenuto concettuale che

* Fino da quando comparve questo libro (1894) mi è stata fatta a questo proposito l'obiezione, che, nell'ambito della specie, la donna può già adesso vivere liberamente la sua vita con tutta l'individualità che vuole, anzi più liberamente ancora dell'uomo, il quale viene disindividualizzato già dalla scuola e più tardi anche dalla guerra e dalla professione. Io so che oggi questa obiezione verrà forse sollevata con forza ancora maggiore. Eppure devo lasciare le mie affermazioni come sono, sperando che vi siano lettori i quali comprendano quanto una simile obiezione urti contro il concetto di libertà svolto in questo scritto, e che giudichino le mie affermazioni con criteri diversi da quello della disindividualizzazione dell'uomo per opera della scuola o della professione.

l'uomo deve, mediante il pensare, mettere in collegamento con la percezione per potersi impadronire dell'intera realtà (v. pag. 73 e seguenti). L'individuo deve conquistare i suoi concetti per mezzo della propria intuizione. Proprio da nessun concetto di specie si può dedurre come debba pensare il singolo: lo può determinare, unico e solo, l'individuo. Altrettanto impossibile è il determinare, dalle caratteristiche umane generali, quali scopi concreti l'individuo prefiggerà alla sua volontà. Chi vuole capire l'individuo singolo deve penetrare nella sua particolare entità, e non arrestarsi alle qualità tipiche della specie. In questo senso ogni singolo uomo costituisce un problema. E ogni scienza che si occupa di pensieri astratti e di concetti di specie non è che una preparazione a quella conoscenza che acquistiamo quando un' individualità umana ci comunica il suo modo di considerare il mondo, e a quell'altra conoscenza che deriviamo dal contenuto della sua volontà. Dove abbiamo la sensazione di aver da fare con ciò che, in un dato uomo, è libero dai modi di pensare e di volere generici, tipici della specie, se vogliamo capire l'essere di quest'uomo, dobbiamo rinunciare a valerci di concetti tratti dal nostro proprio spirito. La conoscenza consiste nel collegamento del concetto con la percezione per mezzo del pensare. Per tutti gli altri oggetti, chi osserva deve acquistarsi i concetti per mezzo della sua intuizione; nella comprensione di una individualità libera si tratta invece unicamente di accogliere nel nostro spirito, nella loro purezza (senza mescolanze col nostro contenuto concettuale), i suoi concetti, secondo i quali l'individualità stessa si determina. Uomini che, in ogni giudizio su un altro uomo, introducono immediatamente i propri concetti non possono giungere mai a comprendere un'individualità. Come l'individualità libera si emancipa dalle caratteristiche della specie, così la conoscenza deve emanciparsi dal metodo con cui si comprende ciò che è inerente alla specie.

7. L'uomo va considerato come spirito libero nell'ambito di

una collettività umana solo secondo il grado in cui egli, nel modo sopra esposto, si è reso libero dalla specie. Nessun uomo è completamente specie, nessuno è interamente individualità. Ma ogni uomo va gradatamente emancipando una sfera maggiore o minore del suo essere, tanto dalle caratteristiche generali della vita animale, quanto dalle leggi, a lui sovrastanti, di autorità umane.

8. Ma per la parte di se stesso per la quale non può conquistarsi la libertà, l'uomo costituisce un membro entro l'organismo della natura e quello dello spirito. Sotto tale riguardo egli vive facendo ciò che vede fare agli altri, oppure ciò che gli viene comandato. Un valore etico nel vero senso ha però soltanto quella parte della sua attività che scaturisce dalle sue intuizioni. E quanto egli ha in sé in fatto di istinti morali per virtù di istinti sociali ereditati, acquista un valore etico soltanto quando venga accolto fra le sue intuizioni. Dalle intuizioni etiche individuali e dal loro accoglimento entro comunità umane, scaturisce ogni attività morale dell'umanità. Si può anche dire che la vita morale dell'umanità è la somma globale dei prodotti della fantasia morale degli individui umani liberi. Così conclude il monismo.

LE ULTIME QUESTIONI

LE CONSEGUENZE DEL MONISMO

1. La spiegazione unitaria del mondo, cioè il monismo come qui è inteso, prende dall'esperienza umana i principii di cui ha bisogno per spiegare il mondo. E cerca ugualmente le fonti dell'agire nel mondo dell'osservazione, cioè nella natura umana accessibile alla nostra autoconoscenza, e precisamente nella fantasia morale. Il monismo rifiuta di ricercare *al di fuori* del mondo, con ragionamenti astratti, le ultime basi del mondo stesso, che si stende davanti al percepire ed al pensare. Per il monismo l'unità che l'osservazione pensante sperimentabile apporta alla svariata molteplicità delle percezioni è quella stessa che il bisogno umano di conoscenza esige, e attraverso la quale cerca l'accesso alle sfere del mondo fisico e di quello spirituale. Chi cerca, dietro a questa, un'altra unità, dimostra soltanto di non riconoscere la concordanza fra quello che si raggiunge pensando e quello che l'impulso alla conoscenza esige. Il singolo individuo umano non è di fatto separato dal mondo, é una parte del mondo, e secondo realtà esiste un suo nesso con l'intero universo, nesso che è interrotto unicamente per la nostra percezione. Noi vediamo per prima questa parte umana dell'universo come un essere esistente a sé, perché non vediamo le cinghie e le corde con le quali le forze fondamentali del cosmo mettono in moto la ruota della nostra vita. Chi si ferma a questo punto di vista prende la parte di un tutto per un essere che ha realmente esistenza autonoma, per una monade che in qualche modo riceve notizia del resto del mondo dal di fuori. Il monismo, come qui è inteso, mostra che si può credere tale indipendenza soltanto fino a quando

le percezioni non vengano intessute dal pensiero nella trama del mondo dei concetti. Quando questo accade, tale esistenza parziale si rivela come una mera *parvenza della percezione.* Soltanto con l'esperienza del suo pensare intuitivo, l'uomo può trovare nell'universo l'interezza della sua esistenza in sé conchiusa. Il pensare distrugge la parvenza della percezione e inserisce la nostra esistenza individuale nella vita del cosmo. L'unità del mondo dei concetti, che contiene le percezioni oggettive, accoglie in sé anche il contenuto della nostra personalità soggettiva. Il pensare ci dà il vero aspetto della realtà, come unità in sé conchiusa, mentre la molteplicità delle percezioni non è che una parvenza condizionata dalla nostra costituzione (v. pag. 72 e seguenti). Il riconoscimento del reale di fronte alla parvenza del percepire ha costituito in ogni tempo la mèta del pensare umano. La scienza si è sforzata di riconoscere come realtà le percezioni, scoprendo i nessi esistenti fra di esse secondo leggi costanti. Ma da parte di coloro i quali ritenevano che i nessi scoperti dal pensare umano non abbiano che un valore soggettivo, si è cercata la vera base dell'unità in qualche oggetto posto al di là del nostro mondo dell'esperienza (Dio rivelato, volontà, spirito assoluto, e via dicendo). E, partendo da questa idea, si è mirato ad acquistare, oltre che la conoscenza dei nessi conoscibili entro il campo dell'esperienza, una seconda conoscenza che andasse oltre l'esperienza e svelasse il nesso fra quest'ultima e le entità non più accessibili all'esperienza (metafisica acquistata non per via di esperienza, ma di ragionamento). Secondo il medesimo punto di vista, la ragione per cui, adoperando logicamente il pensare, arriviamo ad afferrare il nesso universale, si credeva risiedere nel fatto che un Essere primordiale aveva edificato il mondo secondo leggi logiche. E si pensava dunque che i motivi delle nostre azioni risiedessero nella volontà dell'Essere primordiale. Non si riconosceva che il pensare abbraccia nello stesso tempo il soggettivo e l'oggettivo, e che nell'unione della percezione

col concetto viene trasmessa la totale realtà. In linea di fatto, siamo nel mero soggettivo solo fino a quando consideriamo nella forma astratta del concetto le leggi che pervadono e determinano le percezioni. Ma il contenuto del concetto, che con l'aiuto del pensare viene acquistato in aggiunta alla percezione, non è soggettivo. Tale contenuto non è tratto dal soggetto, ma dalla realtà; è la parte della realtà che la percezione non può raggiungere; è esperienza, ma non esperienza ottenuta con la percezione. Chi non può immaginare che il concetto sia qualcosa di reale pensa soltanto alla forma astratta in cui egli isola il concetto fissandolo nel suo spirito. Ma in questo isolamento il concetto, non meno della percezione, esiste solo per effetto della nostra costituzione. Anche l'albero che io percepisco, isolato a sé, non ha alcuna esistenza; esiste soltanto come un membro del grande ingranaggio della natura, ed è possibile soltanto in reale collegamento con essa. Un concetto astratto, in sé e per sé, non ha alcuna realtà, altrettanto come una percezione in sé. La percezione è quella parte della realtà che è data oggettivamente, il concetto quella che è data soggettivamente (per mezzo dell'intuizione; v. pag. 79 e seguenti). La nostra organizzazione spirituale scinde la realtà in questi due elementi. Uno di essi appare al percepire, l'altro all'intuizione. Solamente l'unione dei due, cioè la percezione che si incorpora nell'universo in modo conforme a leggi, è piena realtà. Se consideriamo la semplice percezione per se stessa, non abbiamo una realtà ma un caos sconnesso; se consideriamo in sé le leggi che reggono le percezioni, ci troviamo solamente di fronte a concetti astratti. Il concetto astratto non contiene la realtà; la contiene invece l'osservazione pensante che non guarda unilateralmente né il concetto, né la percezione in sé, bensì l'unione di entrambi.

2. Neppure l'idealista soggettivo più ortodosso negherà che noi viviamo nella realtà (cioè siamo radicati in essa con la nostra reale esistenza). Egli negherà soltanto che con la no-

stra conoscenza si possa anche raggiungere idealmente ciò che in realtà attraversiamo vivendo. Di fronte a questo il monismo mostra che il pensare non è né soggettivo né oggettivo, ma è un principio che abbraccia entrambi i lati della realtà. Quando osserviamo pensando, compiamo un processo che appartiene esso stesso alla serie degli avvenimenti reali. Per mezzo del pensiero noi superiamo nell'ambito dell'esperienza stessa l'unilateralità della mera percezione. Noi non possiamo escogitare l'essenza della realtà con ipotesi astratte, concettuali (attraverso un riflettere puramente concettuale), ma *viviamo* nella realtà in quanto troviamo le idee per le nostre percezioni. Il monismo non vuole aggiungere all'esperienza nulla di inesperimentabile (nulla che sia *al di là*), ma vede la realtà nell'unione di concetto e percezione. Non intesse una metafisica sulla base di puri concetti astratti, perché nel concetto in sé vede un *solo* lato della realtà, quello che rimane nascosto alla percezione, e che non ha senso se non in unione con la percezione. Nell'uomo però il monismo crea la convinzione di vivere nel mondo della realtà e di non dover cercare fuori del suo mondo una realtà superiore non sperimentabile. Esso trattiene dal cercare una realtà assoluta altrove che nell'esperienza, perché riconosce per reale il contenuto dell'esperienza stessa. E rimane appagato da tale realtà, perché sa che il pensare ha la forza di garantirla. Il monismo trova nel mondo dell'osservazione ciò che il dualismo cerca soltanto dietro quello stesso mondo; esso mostra che col nostro conoscere noi afferriamo la realtà nel suo vero aspetto, e non in un'immagine soggettiva che si insinui tra l'uomo e la realtà. Per il monismo il contenuto concettuale del mondo è il medesimo per tutti gli individui umani (v. pag. 75 e seguenti). Secondo i principii monistici un individuo umano ne considera un altro come suo simile, perché è lo stesso il contenuto del mondo che si esplica in tutti. Nell'unico mondo dei concetti non vi sono altrettanti concetti del leone quanti sono gli individui che pensano un

leone, ma ve n'è *uno solo.* E il concetto che A aggiunge alla percezione del leone è il medesimo di quello che vi aggiunge B, solo afferrato da un altro soggetto percipiente (v. pag. 75). Il pensare riconduce tutti i soggetti percipienti alla comune unità ideale di tutta la molteplicità. Il mondo unico delle idee vive in essi come in una pluralità di individui. Finché l'uomo afferra se stesso esclusivamente per via dell'autopercezione, egli si vede come quel certo individuo particolare; ma appena guarda il mondo delle idee che splende in lui e comprende ogni particolarità, vede rilucere in sé l'assoluta realtà. II dualismo definisce l'Essere divino primordiale come ciò che pervade tutti gli uomini e vive in tutti. Il monismo trova nella realtà stessa questa vita divina comune. Il contenuto ideale di un altro uomo è pure il mio, ed io lo considero come diverso soltanto finché percepisco, ma non più appena io penso. Ogni uomo abbraccia col suo pensare solo una parte del globale mondo delle idee, e in relazione a ciò gli individui distinguono l'uno dall'altro anche per il contenuto effettivo del loro pensare. Ma questi contenuti appartengono ad un intero chiuso in se stesso, che comprende i contenuti del pensare di tutti gli uomini. L'uomo afferra quindi nel suo pensare l'essere primordiale comune che compenetra tutti gli uomini. La vita nella realtà, riempita con il contenuto del pensare, è nello stesso tempo la vita in Dio. L'«al di là» escogitato solo logicamente, non sperimentabile, si fonda sopra un malinteso di quelli che credono che l'«al di qua» non abbia in se stesso il fondamento della propria esistenza. Essi non comprendono che per mezzo del pensare trovano ciò che chiedono per la spiegazione della percezione. Proprio per questo, però, nessuna speculazione ha ancora mai portato alla luce un contenuto che non fosse preso a prestito dalla realtà dataci. Il Dio ammesso per mezzo di ragionamenti astratti non è che un essere umano trapiantato nell'«al di là»: la volontà di Schopenhauer è soltanto la volontà umana trasferita nell'assoluto, l'incosciente «Essere primordiale» di

Hartmann, composto di idea e volontà, è soltanto il miscuglio di due astrazioni tratte dall'esperienza. E precisamente lo stesso deve dirsi di ogni altro principio posto in un «al di là», e non fondato sul pensiero sperimentato.

3. In verità, lo spirito umano non va mai oltre la realtà nella quale viviamo, e non ha bisogno di andare oltre, poiché in questo mondo si trova tutto ciò che occorre per la spiegazione del medesimo. Se i filosofi finiscono col dichiararsi soddisfatti quando derivano il mondo da principii che essi prendono a prestito dall'esperienza e trasferiscono in un ipotetico «al di là», una simile soddisfazione deve essere possibile anche quando lo stesso insieme di principii viene lasciato nell'«al di qua» di cui per il pensiero sperimentabile fa parte. Ogni trascendere il mondo è soltanto illusorio, e i principii trasferiti fuori dal mondo non spiegano il mondo meglio dei principii che stanno in esso. Il pensare che comprende se stesso non richiede neppure un simile trascendere poiché un contenuto di pensiero può cercare soltanto dentro il mondo, e non fuori, un contenuto di percezione insieme col quale esso possa formare una realtà. Anche gli oggetti della fantasia, sono soltanto contenuti che hanno la loro giustificazione solo quando diventano rappresentazioni che si riferiscono ad un contenuto percettivo. Per mezzo di tale contenuto percettivo essi si inseriscono nella realtà. Un concetto pieno di un contenuto che dovesse trovarsi al di fuori del nostro mondo, sarebbe un'astrazione alla quale non corrisponderebbe alcuna realtà. Noi possiamo trovare col pensare soltanto i *concetti* della realtà; ma, per trovare la realtà stessa, occorre in più anche il percepire. Un Essere primordiale del mondo, per il quale venga *inventato* un contenuto, è un assunto impossibile per un pensare che comprenda se stesso. Il monismo non nega ciò che è ideale, anzi non considera neppure piena realtà un contenuto di percezione cui manchi il contrapposto ideale; ma non trova nulla, in tutta la sfera del pensiero, che possa costringere ad uscire dal

campo d'esperienza del pensare negando l'oggettiva realtà spirituale del pensare stesso. In una scienza che si limiti a descrivere le percezioni senza spingersi alle integrazioni ideali delle medesime, il monismo vede qualcosa di parziale. Ma considera ugualmente come parziali tutti i concetti astratti che non trovano la loro integrazione nella percezione, e che non si inseriscono nella rete di concetti che abbraccia il mondo osservabile. Non conosce perciò idee che si riferiscano a qualcosa di oggettivo che stia al di là della nostra esperienza e che debbano formare il contenuto di una metafisica puramente ipotetica. Tutte le idee del genere che la natura umana ha prodotte sono per il monismo astrazioni tratte dall'esperienza, la cui derivazione da quest'ultima è però sfuggita agli autori.

4. Altrettanto poco, secondo i principii fondamentali del monismo, gli scopi delle nostre azioni possono essere presi da un «al di là» extraumano. In quanto sono pensati, essi debbono discendere dall'intuizione umana. L'uomo non prende le finalità di un essere originario oggettivo (trascendente) per renderle sue finalità individuali, ma segue quelle proprie dategli dalla sua fantasia morale. L'uomo sceglie, dal mondo unico delle idee, l'idea che si realizza in un'azione, e la pone a base del suo volere. Nel suo agire non si esplicano dunque i comandamenti imposti dall'«al di là» all'«al di qua», ma le intuizioni umane appartenenti al mondo di qua. Il monismo non conosce nessuna guida del mondo che stabilisca mèta e direzione alle nostre azioni, stando al di fuori di noi stessi. Per l'esistenza, l'uomo non trova nessuna causa prima di tal genere, di cui possa scrutare i decreti per imparare da essa verso quali mète debba orientarsi con le proprie azioni. Egli non poggia che su se stesso. Deve dare da sé un contenuto al suo agire. Se cerca i motivi determinanti del suo volere fuori del mondo nel quale vive, egli cerca inutilmente. Quando va oltre la soddisfazione degli istinti naturali, ai quali ha provveduto madre natura, egli deve cercare i

motivi nella sua propria fantasia morale, se la sua comodità non gli fa preferire di lasciarseli determinare dalla fantasia morale di altri; ciò significa che egli deve tralasciare qualsiasi attività, oppure agire secondo motivi determinanti che egli stesso si prende dal mondo delle proprie idee, o che altri gli danno, traendoli dal medesimo mondo. Se riesce a superare gli impulsi della vita dei sensi e l'esecuzione dei comandi di altri uomini, egli non è determinato da null'altro che da se stesso. Deve agire per motivi scelti da lui stesso, e non determinati da nulla fuori di lui. Idealmente, questi motivi sono certamente determinati nel mondo unico delle idee; ma, praticamente, soltanto per mezzo dell'uomo essi possono essere tratti da quel mondo e tradotti in realtà. Per l'effettiva trasformazione di un'idea in realtà per mezzo dell'uomo, il monismo può trovare la ragione soltanto nell'uomo stesso. Se un'idea deve diventare azione, occorre, prima che ciò possa accadere, che l'uomo lo *voglia.* Un tale volere ha dunque la sua ragione unicamente nell'uomo stesso. L'uomo allora é l'ultimo determinante della sua azione. È libero.

FINE DELLA PRIMA EDIZIONE

PRIMA AGGIUNTA ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

1. Nella seconda parte di questo libro si è tentato di dare una giustificazione del fatto che la libertà deve essere trovata nella realtà dell'agire umano. A tale scopo fu necessario separare dal complesso della sfera dell'attività umana quelle parti di fronte alle quali, osservando se stessi senza prevenzioni, è possibile parlare di libertà. Sono quelle azioni che si presentano come realizzazione di intuizioni ideali. Nessuna considerazione obiettiva potrà mai dichiarare libere altre azioni al di fuori di queste. L'uomo però, osservando se stesso in modo spregiudicato, dovrà reputarsi idoneo a progredire sulla via verso le intuizioni etiche e le loro realizzazioni. Ma *questa* osservazione obiettiva dell'essenza etica dell'uomo non può recare di per sé alcuna decisione ultima sulla libertà. Infatti, se il pensare intuitivo stesso derivasse da un'altra entità qualunque, se l'entità di esso non poggiasse su se medesima, la coscienza della libertà fluente dall'etica si rivelerebbe come una semplice parvenza. La seconda parte del libro trova però la sua base naturale nella prima. Questa pone il pensare intuitivo come sperimentata attività spirituale interiore dell'uomo. Comprendere, *sperimentandola*, *questa* entità del pensare equivale però a conoscere la *libertà* del pensare intuitivo. E quando si sappia che questo pensare è libero, si vede pure qual è l'àmbito del volere a cui la libertà deve essere assegnata. Considererà l'uomo *libero* nelle sue azioni chi può, sulla base dell'esperienza interiore, attribuire all'esperienza del pensare intuitivo un'entità poggiante su se stessa. Chi non è in grado di far questo, non potrà neppure trovare alcuna via del tutto inoppugnabile per accogliere l'idea

della libertà. L'esperienza qui considerata valida trova nella *coscienza* il pensare intuitivo, il quale tuttavia non ha realtà soltanto nella coscienza. E con ciò trova la libertà come segno distintivo delle azioni che scaturiscono dalle intuizioni della coscienza.

SECONDA AGGIUNTA. ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

1. L'esposizione fatta in questo libro è costruita sul pensare intuitivo sperimentabile solo spiritualmente, per mezzo del quale, nel conoscere, ogni percezione viene inserita nella realtà. Nel libro non si doveva dire più di quanto si potesse abbracciare con l'esperienza del pensare intuitivo. Ma occorreva pure rilevare quale struttura di pensieri venga richiesta da tale pensare sperimentato. Esso richiede di non venir rinnegato nel processo conoscitivo come esperienza poggiante su se medesima, e di non vedersi contestata la facoltà di sperimentare, insieme con la percezione, anche la realtà, in luogo di dover cercare quest'ultima soltanto in un mondo giacente al di fuori di questa esperienza, in un mondo chiuso da disserrare, di fronte al quale l'attività pensante dell'uomo avrebbe un valore puramente soggettivo.

2. Con ciò si è indicato nel pensare l'elemento per mezzo del quale l'uomo si immette spiritualmente a vivere nella realtà. (E nessuno dovrebbe veramente confondere con un mero razionalismo questa concezione del mondo costruita sul pensare sperimentato). D'altra parte, però, da tutto lo spirito di queste esposizioni segue pure che l'elemento percettivo, per la conoscenza umana, consegue un valore determinativo di realtà solo quando viene afferrato nel pensare. *Fuori* del pen-

sare non c'è possibilità di riconoscere alcunché come realtà. Non si può dunque sostenere che il modo sensibile di percepire ci sia garanzia dell'unica realtà. L'uomo deve assolutamente *aspettare*, nel cammino della sua vita, ciò che sorge come percezione. Ci sarebbe soltanto da domandarsi se, partendo dal punto di vista che risulta unicamente dal pensare intuitivamente sperimentato, sia giustificato il fatto di *aspettare* che l'uomo possa *percepire*, oltre a ciò che è sensibile, anche lo spirituale. Sì, questa aspettativa è giustificata; perché, se pure l'esperienza del pensare intuitivo è, *per un verso*, un processo attivo che si svolge nello spirito umano, *per un altro* è allo stesso tempo una percezione spirituale, conseguita senza l'aiuto di alcun organo fisico. È una percezione nella quale è attivo lo stesso percipiente, ed è in pari tempo un'autoattività che viene percepita. Nel pensare, intuitivamente sperimentato, l'uomo viene trasferito in un mondo spirituale anche come essere percipiente. Ciò che, quale mondo spirituale del suo proprio pensare, gli viene incontro entro quel mondo come percezione è riconosciuto dall'uomo come un mondo di percezioni spirituali. *Questo* mondo percettivo avrebbe col pensare il medesimo rapporto che, dal lato dei sensi, ha il mondo delle percezioni sensorie. Il mondo di percezioni spirituali, non appena sia sperimentato dall'uomo, non può essergli per nulla estraneo, perché nel pensare intuitivo egli ha già un'esperienza di carattere puramente spirituale. Di questo mondo di percezioni spirituali parlano numerosi miei scritti che sono stati pubblicati dopo il presente libro. Questa «filosofia della libertà» è la base filosofica di tali miei scritti posteriori. In questo libro si è infatti tentato di mostrare che l'esperienza del pensare, giustamente compresa, *è* già un'esperienza spirituale. Sembra perciò all'autore che chi può con tutta serietà accogliere il punto di vista dello scrittore di questa *Filosofia della libertà* non si tratterrà dal penetrare nel mondo della percezione spirituale. Certo, quanto

è esposto nei libri posteriori del medesimo autore non può essere dedotto logicamente, per via di ragionamenti, dal contenuto del presente lavoro. Ma dalla comprensione vivente del pensare intuitivo, quale qui è inteso, risulterà naturalmente l'ulteriore vivente ingresso nel mondo della percezione spirituale.

PRIMA APPENDICE ALLA SECONDA EDIZIONE (1918)

1. Obiezioni che mi sono state mosse da parte di filosofi subito dopo la pubblicazione di questo libro, mi inducono ad aggiungere alla seconda edizione la seguente breve considerazione. Posso ben figurarmi che vi siano lettori i quali hanno interesse per tutto il resto del contenuto di questo libro, ma che considerano quanto segue come una costruzione concettuale astratta, per loro superflua e lontana. Essi possono fare a meno di leggere questa breve esposizione. Se non che, nell'ambito della trattazione filosofica del mondo, affiorano problemi che hanno la loro origine più in certi pregiudizi dei pensatori che non nel corso naturale dello stesso pensare umano in generale. Tutto quanto è stato finora trattato in questo libro mi pare essere un compito che concerne *ogni* uomo che cerchi chiarezza sull'essere dell'uomo stesso e sul suo rapporto col mondo. Quello che segue è però più un problema del quale certi filosofi esigono che venga trattato quando si parla delle cose qui esposte, perché essi, col loro modo di rappresentarsi le cose, si sono creati difficoltà che generalmente non esistono. Se si passa davanti a questi problemi senza rilevarli, certe persone sono pronte a tacciarci di dilettantismo o di colpe simili, così da far sorgere la convinzione che l'autore di un'esposizione come quella fatta in questo libro, non abbia studiato le concezioni delle quali non parla nel libro stesso.

2. Il problema al quale alludo è il seguente. Vi sono pensatori i quali sono d'opinione che una particolare difficoltà sorgerebbe quando si volesse comprendere come un'altra vita psichica umana possa agire sulla propria, cioè su quella

dell'osservatore. Essi dicono: il mio mondo cosciente è conchiuso in me; ugualmente un altro mondo cosciente è isolato in sé. Io non posso guardare dentro il mondo cosciente di un altro. Come arrivo a sapere di essere con lui in un mondo comune ad entrambi? Quella concezione del mondo che reputa possibile, partendo da un mondo cosciente, di dedurne un altro che non potrà mai divenire cosciente, tenta di risolvere là difficoltà nel seguente modo. Essa dice: il mondo che ho nella mia coscienza è una rappresentazione, in me, di un mondo della realtà che coscientemente non potrò mai raggiungere. In quest'ultimo si trovano i promotori, a me ignoti, del mondo della mia coscienza; e vi si trova pure la mia vera entità, della quale, ugualmente, ho soltanto un rappresentante nella mia coscienza; ma vi si trova anche l'entità dell'altro uomo che mi sta davanti. Ora, quando viene sperimentato nella coscienza dell'altro uomo ha, nell'entità di quest'ultimo, la sua corrispondente realtà, indipendente dalla detta coscienza. E tale entità, nella sfera che non può divenire cosciente, agisce sulla mia entità originaria ugualmente incosciente, creando così nella mia coscienza un corrispettivo di ciò che effettivamente esiste in una coscienza del tutto indipendente dalla mia esperienza cosciente. Si vede che qui, al mondo raggiungibile dalla mia coscienza, si pensa di aggiungere col pensiero, ipoteticamente, un altro mondo che la mia coscienza non arriverà mai a sperimentare, perché altrimenti ci si crede costretti ad affermare che tutto il mondo esteriore, che io ritengo di avere davanti a me, sia soltanto il mondo della mia coscienza; ciò che determinerebbe l'assurdo solipsistico, che anche tutte le altre persone vivano soltanto nell'ambito della mia coscienza.

3. Si può far chiarezza su questa questione, posta innanzi da talune recenti correnti gnoseologiche, se si procura di considerare la cosa dal punto di vista dell'osservazione spirituale, assunto nell'esposizione di questo libro. Che cosa ho, prima di tutto, davanti a me, quando mi trovo di fronte ad un'altra

persona? Guardo a quello che mi si presenta in un primo tempo: è l'apparizione sensibile del corpo dell'altra persona, che mi viene data come percezione; poi ancora la percezione uditiva di ciò che essa dice, e così di seguito. Io non mi limito semplicemente a contemplare tutto questo: ciò mette subito in movimento la mia attività pensante. In quanto, pensando, io sto di fronte all'altra persona, la percezione mi si qualifica in certo modo come psichicamente trasparente. Nel cogliere la percezione mediante il pensare, sono costretto a dire a me stesso che essa non è affatto ciò che appare ai sensi esteriori. In quello che essa è direttamente, la parvenza sensibile manifesta qualcos'altro che essa è indirettamente. Il suo porsi davanti a me è al tempo stesso il suo estinguersi come pura parvenza sensibile. Ma ciò che, in questo suo estinguersi, essa porta a manifestazione, costringe me, come essere pensante, ad estinguere a mia volta il mio pensare finché duri la sua azione, e a sostituire ad esso il *suo* pensare. Questo pensare *suo,* però, io lo colgo, nel mio pensare, quale esperienza come il pensare mio proprio. Io ho realmente percepito il pensare dell'altro. Infatti la percezione diretta, che si estingue come apparizione sensibile, viene colta dal mio pensiero; e questo è un processo che si svolge completamente nella mia coscienza, e che consiste nel sostituire il pensare dell'altro al posto del pensare mio. Con l'estinguersi dell'apparizione sensibile, viene effettivamente abolita la separazione fra le due sfere di coscienza. Questo, nella mia coscienza, si configura nel fatto che, nello sperimentare il contenuto della coscienza dell'altro, io sperimento la mia propria coscienza altrettanto poco quanto nel sonno senza sogni. Come, in quest'ultimo, la coscienza diurna è completamente eliminata, così è eliminata la mia coscienza, nella percezione del contenuto della coscienza altrui. L'illusione che così non sia dipende soltanto dal fatto che, quando si percepisce l'altra persona, avviene che, in primo luogo, estinguendosi il contenuto della propria coscienza non subentra, come nel sonno,

uno stato d'incoscienza, ma il contenuto della coscienza dell'*altro*, e, in secondo luogo, l'alternarsi degli stati di estinzione e di riaccensione della coscienza di me stesso è talmente rapido da sfuggire all'ordinaria osservazione. L'intero problema che ci sta qui davanti non si risolve con artificiose costruzioni concettuali che, partendo dal cosciente, deducano ciò che non potrà mai diventare cosciente, ma con la vera esperienza di quanto risulta dalla congiunzione di pensiero e percezione. Questo é spesso il caso di moltissimi problemi che sorgono nella letteratura filosofica. I pensatori dovrebbero cercare la via verso una spassionata osservazione spirituale, mentre invece nascondono la realtà con una costruzione concettuale artificiale.

4. In una trattazione di Eduard von Hartmann, *Gli ultimi problemi della teoria della conoscenza e della metafisica* (in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 108, pag. 55 e seguenti), la mia *Filosofia della libertà* viene classificata nell'indirizzo filosofico che vuole appoggiarsi ad un «monismo gnoseologico». Hartmann respinge come impossibile un tale punto di vista. E ciò per la seguente ragione. Secondo il modo di pensare che trova la sua espressione nel saggio sopra citato, non esistono che tre punti di vista possibili per una teoria della conoscenza. O ci si ferma al punto di vista primitivo, che prende le manifestazioni percepite per cose reali al di fuori della coscienza umana. In questo caso fa difetto ogni conoscenza critica, e non ci si avvede che col contenuto della propria coscienza si è pur sempre soltanto entro la propria coscienza; non si vuol dire che non si ha a che fare con una «tavola in sé», ma solamente con un oggetto della propria coscienza. Chi rimane ancorato a questo punto di vista, o attraverso considerazioni di qualsiasi genere ritorna ad esso, è un realista primitivo. Se non che, questo punto di vista è per l'appunto impossibile, perché disconosce che la coscienza non ha altri oggetti di coscienza fuorché i suoi propri. Oppure si comprende a fondo questo

stato di cose e lo si ammette pienamente. Allora si diventa in un primo tempo idealisti trascendentali; ma in tal caso si dovrà negare che di una «cosa in sé» alcuna parte possa mai sorgere, nella coscienza umana. Con questo però, purché si sia sufficientemente coerenti, non si sfugge all'illusionismo assoluto, perché allora il mondo, di fronte, al quale ci troviamo, si trasforma per noi in una mera somma di oggetti della coscienza, e precisamente soltanto di oggetti della nostra propria coscienza. E anche degli altri uomini siamo allora, assurdamente, costretti a pensare che essi esistano soltanto nel contenuto della nostra coscienza. Unico punto di vista possibile sarebbe dunque il terzo, quello del realismo trascendentale. Esso ammette che vi siano le «cose in sé», ma nega che in alcun modo la coscienza, nell'esperienza diretta, possa avere a che fare con esse. Le cose, al di là della coscienza umana, e in un modo che non rientra nella coscienza stessa, fanno sì che in quest'ultima sorgano gli oggetti della coscienza. Alle «cose in sé» si può giungere soltanto per via di ragionamenti, partendo dal contenuto solamente sperimentato, ma per l'appunto esclusivamente rappresentato, della coscienza. Ora, nella dissertazione sopra citata, Eduard von Hartmann afferma che un «monismo gnoseologico», come egli interpreta il mio punto di vista, in realtà dovrebbe rientrare in uno dei tre punti di vista sopra indicati, e, se non lo fa, è unicamente perché non trae le conseguenze effettive delle proprie premesse. Hartmann dice poi: «Se si vuole scoprire a quale punto di vista gnoseologico appartenga un sedicente monista gnoseologico, basta proporgli alcune domande e costringerlo a rispondervi. Egli infatti non si presta mai spontaneamente a manifestare il proprio pensiero su quei punti, e cercherà anche in tutti i modi di evitare di rispondere a domanda precise, perché ogni risposta solleva la pretesa di fare del monismo gnoseologico un punto di vista diverso dagli altri tre. Queste domande sono le seguenti: 1° Le cose nella loro sussistenza sono *continuative* o *intermittenti?* Se la risposta

è che sono continuative, si ha a che fare con una forma qualunque del realismo primitivo. Se è invece che sono intermittenti, si è davanti ad un idealismo trascendentale. Se però la risposta è che da un lato (come contenuti della coscienza assoluta, o come rappresentazioni incoscienti, o come possibilità di percezione) le cose sono continuative, e da un altro (come contenuti della coscienza limitata) sono intermittenti, si constata il caso del realismo trascendentale. 2° Se tre persone siedono a una tavola, *quanti esemplari della tavola* esistono? Chi risponde: uno, è un realista primitivo; chi risponde: tre, è un idealista trascendentale; e chi risponde: quattro, è un realista trascendentale. Naturalmente, così dicendo, si presuppone che cose così eterogenee come la tavola quale cosa in sé e le tre tavole quali oggetti di percezione possano essere compendiate nelle tre coscienze sotto la comune denominazione di «esemplari della tavola». Colui, al quale questa sembrasse eccessiva libertà, dovrà dare la risposta: «uno e tre», invece che «quattro». 3° Se due persone si trovano sole in una camera, quanti *esemplari di queste persone* si trovano presenti? Chi risponde due, è un realista primitivo; chi risponde quattro (cioè un «io» e un altro, per ciascuna delle due coscienze), è un idealista trascendentale; chi però risponde: sei (cioè due persone come «cose in sé», e quattro persone come oggetti di rappresentazione, due per ciascuna coscienza), è un realista trascendentale. Chi volesse dimostrare che il monismo gnoseologico sia qualcosa di diverso da uno di questi tre indirizzi, dovrebbe, per ciascuna di quelle tre domande, trovare una risposta diversa dalle precedenti. Non saprei però quali potrebbero essere tali risposte».

5. Le risposte della «filosofia della libertà» dovrebbero suonare così: 1° Chi delle cose coglie soltanto i contenuti percettivi e li prende per realtà, è un realista primitivo, e non comprende in modo chiaro che egli potrebbe veramente ritenere come sussistenti *tali contenuti di percezione* soltanto fino a che egli guarda le cose, dunque che dovrebbe pensare

come intermittente ciò che gli sta davanti. Ma non appena si renda conto che la realtà si trova soltanto nel percepibile compenetrato di pensiero, egli giunge a vedere che il contenuto della percezione, il quale si presenta come *intermittente*, si manifesta invece di natura continuativa quando venga compenetrato da ciò che è elaborato dal pensiero. Deve dunque valere come continuativo il contenuto della percezione afferrato dall'esperienza del pensare, del quale contenuto ciò che viene solamente percepito dovrebbe essere reputato intermittente se – il che non è – fosse realtà. 2° Se tre persone siedono a una tavola, quanti esemplari esistono della tavola? Non vi è che *una* tavola; ma fino a che le tre persone volessero attenersi alle loro immagini percettive, dovrebbero dire: *queste* immagini percettive non sono affatto la realtà. Appena però passano alla tavola afferrata entro il loro pensiero, si rivela ad esse la realtà *una* della tavola; con i tre contenuti delle loro coscienze, essi sono riuniti in questa realtà. 3° Se due persone si trovano sole in una camera, quanti esemplari di queste persone sono presenti? Certamente non sei, neppure nel senso del realismo trascendentale, ma solamente due. Se non che, ciascuna delle due persone ha in un primo tempo, tanto di sé medesima quanto dell'altra, solo la irreale immagine percepita. Di queste *immagini* ve ne sono quattro, con la presenza delle quali nell'attività pensante delle due persone si effettua il processo di cogliere la realtà. In tale attività pensante ciascuna delle due persone esorbita dalla sfera della sua coscienza: in ognuna sorge sia la sfera dell'altra che la propria. Nei momenti in cui questo avviene, le due persone sono altrettanto poco chiuse nella loro coscienza, quanto durante il sonno; solo che, negli altri momenti, risorge la coscienza di questa unione con l'altra, cosicché la coscienza di ciascuna delle due persone nello sperimentare pensante afferra sé e l'altra. Io so che il realista trascendentale considera ciò come una ricaduta nel realismo primitivo, ma in questo libro ho già indicato che, per il pen-

sare sperimentato, il realismo primitivo mantiene la sua giustificazione. Il realista trascendentale non penetra affatto nel vero stato di cose che si verifica nel processo conoscitivo; egli se ne esclude con un tessuto di pensieri nel quale si irretisce. Infatti, il monismo che appare nella «filosofia della libertà» non dovrebbe chiamarsi «gnoseologico», bensì, se gli si vuol dare una qualificazione, «monismo del pensare». Eduard von Hartmann ha disconosciuto tutto questo. Egli non è penetrato in quanto vi è di specifico nella dottrina esposta nella *Filosofia della libertà*, ma ha ritenuto che io abbia voluto tentare la congiunzione del panlogismo universalistico di Hegel col fenomenalismo individualistico di Hume (*Zeitschrift für Philosophie*, vol. 108, pag. 71, Nota), mentre in realtà 1a «filosofia della libertà», come tale, non ha nulla a che fare con quei due indirizzi che si pretende essa voglia congiungere. (Questa è anche la ragione per la quale non mi è potuto venire in mente di discutere, per esempio, il «monismo gnoseologico» di Johannes Rehmke, perché appunto l'indirizzo della «filosofia della libertà» è completamente diverso da quello che Eduard von Hartmann ed altri chiamano monismo gnoseologico).

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE (1894)

posta dall'autore come seconda appendice alla seconda edizione (1918)

1. Le pagine che seguono riproducono, in sostanza, quella che era una specie di prefazione alla prima edizione di questo libro. Siccome, più che trattare direttamente del contenuto del libro, essa rende l'atteggiamento mentale col quale io scrissi il libro stesso venticinque anni fa, l'ho messa qui come «appendice». Non voglio eliminarla completamente perché torna sempre ad affacciarsi in molti l'idea che, a causa dei miei successivi scritti di scienza dello spirito, io debba sopprimere qualche parte dei miei scritti precedenti.

2. La nostra èra non può voler trarre la *verità* se non dalle profondítà dell'essere umano*. Delle note due vie di Schiller:

«Cerchiamo la verità entrambi, tu fuori nella vita,
io dentro nel cuore; e così la troveremo ambedue certamente.
Se l'occhio è sano incontra nel mondo il Creatore,
se é sano il cuore rispecchia in se stesso il mondo»,

i contemporanei preferiscono la seconda. Una verità che ci venga dal di fuori, porta sempre in sé il marchio dell'incertezza. Crediamo volentieri solo a ciò che appare come verità a ciascuno di noi, nel nostro proprio intimo.

3. Unicamente la verità può darci sicurezza nello sviluppo delle nostre forze individuali. Chi è tormentato dai dubbi

* Si tralasciano qui soltanto le frasi iniziali d'introduzione che erano contenute nella prima edizione e che oggi (1918) mi sembrano del tutto inattuali. Quello che vi era detto in séguito mi pare ancora necessario a dirsi presentemente, nonostante la mentalità scientifica dei nostri contemporanei, anzi proprio a causa di essa.

ha le forze paralizzate: in un mondo che gli è enigmatico, egli non può trovare uno scopo al suo operare.

4. Noi non vogliamo più *credere*, vogliamo *conoscere*. La fede esige il riconoscimento di verità che non possiamo del tutto penetrare; e ciò che non penetriamo ripugna al nostro individuo che vuol vivere ogni cosa come esperienza interiore profonda. Ci soddisfa solo il *sapere*, il quale non si sottomette ad alcuna norma esteriore, ma sorge dall'intima vita della personalità.

5. E neppure vogliamo quel sapere che si è racchiuso una volta per sempre dentro cristallizzate regole scolastiche e che viene conservato in manuali valevoli per tutti i tempi. Ciascuno di noi si ritiene autorizzato a prendere come punto di partenza le sue esperienze vive, le sue immediate vicende, per risalire da esse alla conoscenza dell'intero universo. Aneliamo ad una conoscenza sicura, ma ciascuno nel suo modo particolare.

6. Anche le nostre dottrine scientifiche non debbono ormai più assumere una forma tale che il loro riconoscimento sia un obbligo incondizionato. Nessuno di noi potrebbe più dare ad uno scritto scientifico un titolo come quello che gli diede una volta Fichte: *Luminosa relazione* al *gran pubblico sulla vera essenza della nuovissima filosofia. Un tentativo di obbligare il lettore a comprendere.* Oggi nessuno deve essere *obbligato* a comprendere. Se un intimo particolare impulso non spinge l'individuo verso un certo ordine di idee, non gli si richiede né riconoscimento né adesione. Persino all'uomo ancora immaturo, cioè al bambino, al giorno d'oggi non vogliamo più inculcare delle cognizioni: cerchiamo invece di sviluppare le sue facoltà, in modo che non debba più essere *obbligato* a comprendere, ma *voglia* comprendere.

7. Non mi faccio nessuna illusione a proposito di questa caratteristica della mia epoca. So benissimo quanto convenzionalismo, privo di ogni individualità, viva tuttora e si estenda. Ma so altrettanto bene che molti dei miei contemporanei cer-

cano d'indirizzare la loro vita nella direzione di cui ho parlato. Ad essi io dedico questo libro: esso non vuole rappresentare l'«unica via possibile» alla verità, ma vuole semplicemente *descrivere* il cammino percorso da uno cui la verità sta a cuore.

8. Da principio dovremo attraversare campi piuttosto astratti, dove il pensiero deve assumere contorni netti, per arrivare a punti sicuri. Ma, uscendo fuori dagli aridi concetti, il lettore sarà poi condotto anche in mezzo alla vita concreta. Ritengo fermamente che bisogna sollevarsi anche nel regno etereo dei concetti, se si vuole vivamente far propria l'esistenza in tutte le direzioni. Chi non comprende altri godimenti che quelli che vengono dai sensi, non conosce i cibi prelibati della vita. I saggi dell'Oriente fanno trascorrere ai loro discepoli vari anni di vita di rinunzia e di ascetismo, prima di comunicare loro ciò che essi stessi sanno. L'Occidente non esige più per la scienza esercizi di pietà ed ascetismo, ma in cambio richiede la buona volontà di sottrarsi per brevi periodi alle impressioni immediate della vita e di penetrare nel mondo del pensiero puro.

9. I campi della vita sono molti; per ciascuno di essi si sviluppano scienze speciali. Ma la vita stessa è un'unità, e quanto più le scienze si sforzano di approfondire i singoli campi, tanto più esse si allontanano dalla visione dell'insieme vivente del cosmo. Deve pure esservi una conoscenza che cerchi, nelle singole scienze, gli elementi per ricondurre l'uomo alla vita piena. Lo scienziato specialista vuole, attraverso i suoi studi, acquistare una conoscenza del mondo e delle sue attività. Filosofico è invece lo scopo di questo libro: la stessa scienza deve diventare un organismo vivente. Le scienze speciali non sono che gradi preparatorii della scienza cui qui si tende. Qualcosa di simile si riscontra anche nelle arti. Il musicista compositore si basa sulla dottrina della composizione, la quale è una somma di conoscenze il cui possesso è necessario presupposto del comporre. Nel comporre, l'artista

fa servire alla vita, alla realtà effettiva le leggi teoriche della composizione. Precisamente in questo stesso senso la filosofia è *arte.* Tutti i veri filosofi furono *artisti dei concetti.* Per essi le idee degli uomini divennero materiale artistico, e il metodo scientifico tecnica artistica. Il pensare astratto acquista così vita concreta e individuale. Le idee divengono forze di vita. Non abbiamo più soltanto una conoscenza delle cose, ma abbiamo il sapere elevato ad organismo reale e reso padrone di sé. La nostra coscienza, fattasi viva ed attiva, si è posta così al di sopra di una semplice ricettività passiva di verità.

10. Come si comporti la filosofia, considerata quale arte, nei riguardi della *libertà* umana; che cosa sia quest'ultima; se noi ne siamo o ne potremo divenire partecipi; ecco i problemi principali del mio libro. Dissertazioni scientifiche vi compariranno soltanto se gioveranno in definitiva a chiarire la questione che, a mio avviso, è la più importante per l'umanità. In queste pagine si vuol dare una «filosofia della libertà».

11. Ogni scienza non sarebbe che soddisfazione di vana curiosità, se non mirasse ad innalzare il *valore dell'esistenza della personalità umana.* Le scienze acquistano vero valore solo dalla rappresentazione dell'importanza che i loro risultati hanno per l'uomo. Scopo finale dell'individuo non può essere la nobilitazione di una singola proprietà della sua anima, ma lo sviluppo di tutte le attitudini che dormono in lui. Il sapere ha valore soltanto perché fornisce un contributo allo sviluppo *generale* di *tutta* la natura umana.

12. Questo libro non concepisce perciò il rapporto fra scienza e vita nel senso che l'uomo debba piegarsi all'idea e consacrare le proprie forze al suo servizio, ma nel senso che egli debba impadronirsi del mondo delle idee per adoperarlo per i propri fini *umani*, i quali vanno al di là di quelli puramente scientifici.

13. Dobbiamo poterci mettere di fronte all'idea in modo vivente; altrimenti si diventa schiavi di essa.

www.liberaconoscenza.it

… Il conoscere non è un interesse generale del mondo, ma un affare che l'uomo deve aggiustare con se stesso. Le cose non domandano nessuna spiegazione. Esistono e agiscono l'una sull'altra secondo certe leggi che il pensare può scoprire; esistono in un'inseparabile unità con quelle leggi. Quando il nostro io si pone di fronte ad esse, in un primo tempo ne afferra soltanto quello che abbiamo indicato come percezione. Ma nell'intimo dell'io vi è la forza per trovare anche l'altra parte della realtà. Solo quando l'io ha ricongiunto anche per sé i due elementi della realtà, che sono inseparabilmente congiunti nel mondo, la conoscenza rimane soddisfatta: l'io è di nuovo arrivato alla realtà.